


صابر الحباشة

# محاولات في تحليل الخطاب



طريق المعرفة

صابر حباشة

# محاولات في تحليل الخطاب

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1430 هـ ـ 2009 م

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ـ تلفاكس 791124 (01) بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

www.editionmajd.com

ISBN 978-9953-515-62-5

# تقديم

وضعنا في هذا الكتاب عددا من المقاربات والمحاولات التي تهتم بتحليل الخطاب في مختلف مستوياته اللغوية والبلاغية والفكرية، انطلاقا من شذرات تتصل بالفكر الفلسفي واللساني الحديثين: اللسانيات التوليدية والمعرفية والاتجاه التداولي والنظريات التأويلية والمقاربة الوسائطية.

وتنقسم فصول هذا العمل بين أربعة محاور:

1) **محور اللغة والفكر:** حيث عرضنا فيه لمقاربة اللسانيات التوليدية لهذه المسألة، انطلاقا من نص عرّبناه لتشومسكي ووضعنا بعض الأسئلة حول مسألة اكتساب اللغة، فضلا عن عرض قضية العلاقة بين اللغة والفكر من وجهة نظر حديثة تتجاوز الإشكالية التقليدية المبتذلة.

2) **محور الأدب والتأويل:** وقد عملنا في هذا المحور على مقاربة عدد من النصوص الإبداعية والنظرية وفق رؤى موضوعاتية؛ فدرسنا جانبا من نظرية البيان وإنشائية الموت في شعر جون كوكتو واهتممنا بمقاربة أدب المجالس، فضلا عن تعريجنا على ثنائية الأدب والألم في الأدبيات القديمة والحديثة.

3) **تيارات الفكر الجديد:** عرضنا في هذا المحور لبعض الرؤى الفلسفية والفكرية الجديدة، بشكل مختصر، انطلاقاً من ترجمة بعض النصوص القصيرة والمكتنزة، فاهتممنا بما سُمّيَ "ظاهرة دريدا" وبالمقاربة الوسائطية ومسألة الحوار عند إدجار موران، فيلسوف التعقد.

4) **البلاغة والحجاج:** كرّسنا هذا المحور لمبحثين بلاغيين تداوليين؛ أولهما عن إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي والثاني عن قضية الإسناد في البلاغة والتداولية.

قد لا تكون الصلة وثيقة بين هذه المحاور الأربعة وقد لا يجمع بين الفصول التي يشتمل عليها كلّ محور إلا نزر يسير، كما قد يكون بين بعض الفصول من الوشائج ما لا ينكره النظر الحصيف...

وعلى كلّ فقد أردنا أن نسهم بهذا التأليف في تغذية رؤانا الحالية لمسائل تجدد النظر إليها في الفكر الحديث، في حين أن كثيرا من متعاطي الشأن الفكري، في السياق العربي، مازالوا مرتهنين بطرح أسئلة لم تعد مجدية، فضلا عن الأجوبة المستهلكة...

وقد عوّلنا على ترجمة بعض النصوص للإفادة منها وتوظيفها في طرح رؤية عملية ونظرية صالحة لمقاربة المباحث الفكرية التي تشغل بال الإنسانية.

# المحور الأول: اللغة والفكر

- تمهيد تشومسكي للغة والعرفان لجون إيف بولوك
- تساؤلات حول اكتساب اللغة
- كل تفكير هو حساب

# تمهيد تشومسكي لكتاب «اللغة والعرفان»

## لـ «جون إيف بولوك»[1]

تعدّ دراسة اللغة من بين مجالات التحليل النظامي الأكثر قدما. وقد تراكمت فيها مجموعة ثرية من النتائج ذات أهمية كبرى خلال تاريخ يعود إلى الهند وإلى اليونان القديمة. وإذا نظرنا إليها من زاوية نظر أخرى بدت لنا فرعا علميا ناشئا. ومجموع الأبحاث التي يقدّمها جون إيف بولوك[2] لم يتشكّل إلا منذ أربعين سنة، في فترة أُحييت فيها بعض الأفكار المفيدة وأعيد اكتشافها من التقليد اللساني، فتحا لمسلك في البحث ظهر شديد الخصوبة. فليس عجيبا أن تثير اللغة تلك الدهشة طوال هذه المدة الطويلة. ويبدو أن اللغة – في الواقع – تمثل حقا "خاصية الجنس (البشري)" المشتركة أساسا بين الناس، وكائنات أخرى إن كنا لا نعلم، دون أن يكون ثمة مماثل دال لدى تلك الكائنات. ولا

---

(1) Jean-Yves Pollock: Langage et cognition: Introduction au programme minimalist de la grammaire générative, Préface de Noam Chomsky, Paris, Presses Universitaires de France, (coll.psychologie et sciences de la pensée: collection dirigée par Olivier Houdé) 2è.édition: 1998(1ère édition:1997) , p 241.

(2) يقع التمهيد الذي كتبه تشومسكي للكتاب المذكور أعلاه بين الصفحتين XIXو XIII وهو الذي نترجمه في هذا العمل. و ما يرد بين قوسين، عادة، هو من إضافات المترجم توضيحا وشرحا.

يوجد اليوم سبب جدي لوضع الفكرة الديكارتية القائلة بأن القدرة على استعمال العلامات اللسانية وضعها للتعبير من الأفكار المتمثلة بشكل حر، تشكل "التفريق الحقيقي بين الإنسان والدابة"، موضع شك. وعلى مستوى أعم، فإن الخصائص الأساسية للغة - ما أمكننا الحكم عليها - هي خصائص استثنائية في العالم البيولوجي، بما فيها الخصيصة الأكثر جوهرية فيما بينها، ونعني كونها لا متناهيا لا تناهيا خفيا. هذه الخاصية المتفردة قد أدهشت غاليلي الذي كان يعتبر أن اكتشاف وسيلة توصل لكل شخص" أفكارنا الأكثر سرية... (بواسطة)...أربعة وعشرين حرفا" هو أكبر اختراع عرفته البشرية، مما جعل نجاح سائر الاختراعات يعتمد على اللامتناهي الخفي للسان الذي تسجله تلك الحروف. بعد ذلك ببضع سنوات، اندهش نحاة بور روايال بـ"هذا الاختراع المذهل المتمثل في تركيب ما لا نهايـة له من الكلمات انطلاقا من خمسة وعشرين أو من ثلاثين صوتا"، وتلك الكلمات المركبة تسمح لنا بأن نبوح للآخرين - الذين لم يطلعوا على عقولنا مع ذلك - بـ"كل ما نتصوره وبمختلف حركات أرواحنا". ومن جهة نظر معاصرة، فإننا لا نتحدث عن "اختراع"، ولكن الأمر يصبح "عجيبا" وقابلا للملاحظة بوصفه نتاج تطور بيولوجي لا نعرف عنه في الظروف الحالية إلا الشيء القليل. إن الملكة اللغوية يمكن أن تعتبر عقليا "عضوا ذهنيا" بالمعنى المجرد الذي نتحدث فيه عن نظام قناعة جهاز الدورة الدموية أو عن النظام البصري بوصفهما أعضاء في الجسم.عمليا، هذا النظام الفرعي للفكر/ هو جزء لا يتجزأ – بشكل حقيقي – من أي مظهر للحياة وللفكر ولتفاعلات الإنسان وينبغي أن يكون لهذا النظام الفرعي نصيب وافر من النجاح البيولوجي الباهر للجنس البشري. إن عالمنا قد يقدم من كوكب المريخ ويلاحظ عقليا

الظواهر المثيرة للفضول والتي تكون الأرض مسرحا لها، لا يسعه إلا أن يصدم بأهمية ظهور هذا الشكل الوحيد للتنظيم العقلي ودوره. فلا غرابة أن يثير هذا الموضوع ذو الألغاز الكثيرة فضول أولئك الذين يحاولون فهم طبيعتهم الخاصة والمنزلة التي يحتلونها في العالم. لقد حاول النحو التوليدي المعاصر على الأقل ملامسة بعض المواضيع التي تشغل التقليد اللساني. لقد تشكل في سياق ما يسمى أحيانا "الثورة العرفانية" للسنوات الخمسين (من القرن العشرين) وأسهم بشكل حاسم في تطويرها. وسواء أكان اللفظ " الثورة " مشروعا أولا، فقد جد تغير كبير في الرؤى: فقد مررنا من دراسة السلوك و آثاره إلى دراسة الآليات الداخلية للفكر وعن الطريقة التي تستعمل بها تلك الآليات في العمل والتأويل، إنها مقاربة "ذهنية" لا جدال فيها: موضوعها هو "المظهر الذهني" للواقعة الذي يوجد جنبا إلى جنب مع مظاهرها الفيزيائية، الكيميائية، البصرية، الخ. إنها تنزع إلى دراسة كائن واقعي في العالم الطبيعي الدماغ، أحواله ووظائفه-، ومن ثم فهي تعمل على دمج دراسة علم النفس ضمن التطبيقات البيولوجية، إلى حد معين. من زاوية النظر هذه، فإن نحو لسان هو نظرية حالة الدماغ، في ظرف وجود حالة ملكة لغوية للدماغ، كما تنتج عن مسار اكتساب اللسان. أما ما نسميه أحيانا "نحوا كليا" – نستعمل في ذلك اصطلاحا تقليديا في إطار مفهومي جديد – فهي نظرية لحالة بداية الملكة اللغوية قبل أن تصطبغ بتجربة من التجارب الخارجية. إن دراسة أحوال الدماغ المختلفة هذه، تنتمي عن جدارة إلى علوم الطبيعة وينبغي لها مبدئيا أن تدمج فيها ظواهر من مصادر شتى. إن الحالات والتمثلات والمبادئ والشروط المصادر عليها تصف خصائص الدماغ بتجريد الآليات الدماغية التي تنجزها، وهي غير معروفة إلى

اليوم، كما يتم ذلك (الوصف) غالبا في علوم الطبيعة. وكما في العلوم عموما، فإن المقاربة المتبناة والافتراضات التي توجهها تعد مشروعة، متى سمحت بتوصيفات مناسبة وبتفسيرات خلاقة وبتعريفنا ببرامج أبحاث خصبة (مثمرة). لنفرض أن ملكة زيد اللغوية هي في حالة ل. فإنه يمكننا القول إن ل هي لسان مدخلن (أو لسان- ل) "يولد" مالا نهاية له من التعابير، يكون كل واحِد مركبا من الخصائص. وهذه التعابير توفر "تعليمات" لنظام إنجاز زيد، فزيد يتصرف – مجهزا بلسانه الداخلي وبنظام إنجازه التابع له – في مجموعة واسعة من المعارف حول أشكال التعابير ومعانيها كما يتصرف في قدرة كبيرة على تفسير ما يسمعه وفي التعبير عن فكره وفي استعمال لسانه ل في أغراض متباينة.لقد استعادت "الثورة العرفانية" وأعادت تشكيل عدد من الحدوس والنتائج والتساؤلات التي ترجع إلى ما يمكن تسميته "الثورة العرفانية الأولى" للقرنين السابع عشر والثامن عشر التي تعد جزءا لا يتجزأ من الثورة العلمية التي قلبت رأسا على عقب وبشكل جذري فهمنا للعالم.

منذ ذلك العهد فهمنا أن اللغة تقتضي "الاستعمال اللامتناهي لمجموعة متناهية من الوسائل"، إذا استعرنا قالبا تعبيريا استعمله همبولدت[1]. والحال أن هذا الحدس اللافت لا يمكن أن تكون له إلا آثار محدودة، ما دامت الأفكار التي يمكن أن تجسده غامضة وضبابية.

---

(1) همبولدت (Wilhelm Humboldt): لساني ورجل سياسة ألماني(1767-1835). انطلاقا من دراسته لألسنة شديدة التنوع، بحث عن تجاوز النحو المقارن لتأسيس أنتروبولوجيا عامة، تفحص الصلات بين اللغة والفكر وبين الألسنة و الثقافات. ويرى أنّ اللسان هو انعكاس فكر كل شعب وروح الشعب تتجلى عبر اللسان. ويؤكد همبولدت أنّ اللغة هي خاصية الفكر البشري. نشر سنة1836 كتابه: "حول اختلاف بنية الألسنة البشرية".

ولكن تقدم العلوم الصورية في منتصف القرن العشرين وفر بشكل شديد الدقة المفاهيم الضرورية، مما جعل محاولة مبادئ تحديد الحاسوبية[1] التي تولد تعابير لسان ما تحديدا صارما، أمرا ممكنا للمرة الأولى. إن النحو التوليدي قد استفاد أيضا من ظروف أخرى مواتية لمباشرة تلك المسائل التقليدية بخطوط أوفر للنجاح. وقد شهدت دراسة التحولات اللسانية نجاحات كثيرة. وقد مكنت الأنتروبولوجيا اللسانية من فهم أعمق بكثير لعدد كبير من الألسنة، فهم يتهم القوالب الجاهزة. وقد تقدمت بعض المجالات تقدما ملحوظا في اللسانيات البنيوية من القرن العشرين، وبالخصوص مجال دراسة الأنظمة الصوتية. وسرعان ما بينت المحاولات الأولى لتحسين برامج أبحاث النحو التوليدي أن الخصائص الأساسية – حتى في الألسنة الأكثر حظا في الدراسة – كانت تمرّ مرور الكرام. لقد أصبح ظاهرا للعيان أن الأنحاء والمعاجم التقليدية الأشد اكتمالا، لا تلامس إلا سطح الأشياء، وتلك الأنحاء والمعاجم تعطي معلومات لا يستفيد منها إلا قارئ متمكن من جميع ثروات الملكة اللغوية، وهي تفترض أن خصائص العضو اللغوي ومبادئه – التي هي غير محددة ولا هي مصوغة – معروفة. إنّ هذا أمر جائز تماما إذا استهدفنا تسهيل تعلم لغة ثانية وإعطاء معلومات عن معاني كلمات جديدة وكيفية نطقها أو إذا استهدفنا تكوين نظرة شاملة للخصائص التي تميز لسانا عن آخر. ولكن إذا قصدنا فهم طبيعة الملكة اللغوية والأحوال التي يمكن أن تتخذها ( الألسنة- ل)، فإنه يصبح من المستحيل الاستنجاد هكذا بـ"الذكاء العام للقارئ" بل إن هذا الأخير، هو

---

(1) أي استعمال الحاسوب (computer) في العمليات اللسانية.

الذي ينبغي أن يشكل موضوع الدراسة التي نقوم بها.

ومثلما خضعت مجموعة أوسع من ذلك من الألسنة لبحث يتبنى صاحبه وجهة نظر واحدة، فقد أصبح واضحا أن تنوع أنواع الألسنة، كان أمرا مهمشا بشكل جذري تماما كتهميش دقة تنظيم الألسنة وتعقيده. ونتبين في الوقت ذاته أن ذلك التنوع وذاك التعقد، إنما ينجمان عن ظواهر سطحية. فالملاحظ القادم من كوكب المريخ ينبغي أن يستنتج عقليا أن الألسنة متطابقة في جوهرها، وان هي إلاّ تنويعات لموضوع واحد. وهذه الملاحظة ترتكز على حدس آخر للثورة العرفانية الأولى. إنّ الظواهر التي يمكن للطفل قبولها، تحدد بشكل جذري، اللسان الذي يصل إلى معرفته معرفة دقيقة دقة فائقة. ولو لم تحدد خصائص اكتساب اللسان الأساسية مسبقا في الحالة الأولى للملكة اللغوية، لكان اكتساب اللسان من قبيل المعجزات. وهكذا يعود إلى مظهر من مظاهر الإرث الجيني الذي نتقاسمه جميعا. غير أن الأطفال لم يبرمجوا لتعلم اليابانية أكثر من السواحلية[1] فالألسنة التي يمكن أن يكتسبها البشر، يجب أن تخضع إذن لخصائص أساسية مشتركة.

هكذا ينكشف المشكل المركزي في اللسانيات بحدة: يجب البرهنة في الوقت ذاته أن الألسنة كلها تصب في قالب واحد، ويجب وصف كل خصائص الصوت والمعنى المعقدة التي تتغير سطحيا من لسان إلى آخر، وهو ما نكتشفه ما إن نتابع جديا عملا وصفيا صارما. وهذا الإلزام الثاني يصدر عن شرط الملاءمة لخصائص ذلك اللسان.

---

(1) السواحلية (Swahili): لسان من ألسنة البانطو (Bantou) يُتكلّم به في شرق أفريقيا، وهي اللغة الرسمية في كينيا و تنزانيا.

والنظرية العامة للغة تستجيب لشرط الملاءمة التفسيرية، فهي تعطينا حلا لما يسمى أحيانا "المشكل المنطقي الاكتساب" وذلك ببيان كيف أنه يمكن حل هذا المشكل وفق مبدئها (أي النظرية اللغوية)، مما يوفر لنا – عودا على بدء – إطارا مفهوميا لدراسة التعلم دراسة ملموسة.ويوجد ضغط متبادل بين مهمتي البحث هاتين. يبدو أن متابعة الملاءمة الوصفية، تقود إلى مجموعة من أنظمة القواعد، وهي مجموعة أشد تنوعا وتعقيدا، دائما، والحال أن البحث عن الملاءمة يوقفنا على أن بنية الألسنة بنية ثابتة، لا تتغير إلا بفعل الزمن. إن ذلك الضغط هو الذي حدد بشكل واسع التعديلات التي شهدها برنامج البحث في النحو التوليدي وحدد خطوط ذلك البرنامج الكبرى. وتوجد طريقة طبيعية لتجاوز المأزق تتمثل في وضع فكرة تقليدية – كانت تتبنى في الأعمال الأولى النحو التوليدي دون نقاش – موضع التساؤل. هذه الفكرة تقول بأن اللسان هو نظام من القواعد، كل قاعدة منها تختص ببعض الألسنة وببعض التراكيب. وحسب هذه الفكرة، إن اللسان هو نظام القواعد، كل قاعدة منها تختص ببعض الألسنة وببعض التراكيب. وحسب هذه الفكرة، يوجد قواعد لإنشاء الجمل الموصولية في الإنكليزية والمركبات الفعلية في المجرية والجمل المبنية أفعالها للمجهول في اليابانية، الخ.

إن ضرورة الاستجابة لشرط الملاءمة التفسيرية تدعونا إلى أن نقضي بأن ذلك لا يمكن أن يكون صحيحا. فلقد حظي هذا البحث أن يظهر كل ما لا يمكن أن تتزود به الملكة اللغوية ذاتها، على أمل أن يظهر كل ما لا يمكن أن تتزود به الملكة اللغوية، أقل تعقيداً وتنوعاً - (حظي إذن هذا البحث) بنصيب وافر من الجهد النظري. وقد تبلورت هذه المحاولات

في الثمانينات في إشكالية مثلث قطيعة مع التقليد النحوي أكثر جذرية من الأعمال الأولى في النحو التوليدي. لقد طرح إطار "المبادئ والمعايير" بشكل كلي مفهوم القاعدة والتركيب النحوي: فليس صحيحا أنه توجد قواعد لإنشاء الجمل الموصولية في الإنكليزية والمركبات الفعلية في المجرية أو الجمل المبنية أفعالها للمجهول في اليابانية. وأن التراكيب النحوية التي ألفناها إن هي إلا اختلافات تصنيفية يمكن أن تكون لها فائدة وصفية، ولكن ليست لها حقيقة نظرية. أما القواعد فهي نتاج مبادئ تنطبق على اللغة في ذاتها وتتفاعل لإنتاج خصائص التعابير اللسانية. وتتمثل الفكرة المركزية في أن الملكة اللغوية يمكن أن تشبه بشبكة كهربائية ثابتة تتصل بعلبة مبدلات[1]. فالشبكة توافق المبادئ الثابتة للغة، أما المبدلات فتوافق الاختيارات المعيارية التي تفترضها التجربة. ففي وضع معين للمبدّلات، نتحصّل على المجرية، وفي وضع آخر تعطينا اليابانية. وكل لسان-ل من الألسنة الممكنة توافقه مجموعة خاصة من أوضاع المبدلات. فمن الممكن إذن استنتاج خصائص لسان ما انطلاقا من اختيار خاص للقيم بالنسبة إلى تلك المعايير. وتبيّن الخصائص الأساسية لاكتساب اللغة أكثر من ذلك أن اختيار موضع لمبدل ما، يجب أن يتم على أساس الظواهر المحدودة جدا والتي يمكن للطفل أن يتحصل عليها.

إنّ هذا الذي أتينا على وصفه، ههنا، طبعا لا يعدو أن يكون إلا برنامجا، وهو بعيد عن أن يشكل نتيجة نهائية. إن الاستنتاجات التي توصلنا إليها تخمينيا، لا يتوقع أن تحافظ على شكلها الحالي. ومن نافل

---

(1)مبدّل= commutateur.

القول أن نطلب اليقين من هذه المقاربة على الرغم من صحتها الجوهرية، فقد مثلت هذه المقاربة بما هي برنامج أبحاث نجاحا كبيرا جدا وقادت إلى بحث اختباري خصيب يهتم بحشد هام من الألسنة شديدة التنوع أصنافيا، وقد مكنت هذه المقاربة من صياغة أسئلة جديدة ومن اقتراح أجوبة كثيرة ومثيرة. كما عرفت المشاكل المتصلة باكتساب اللغة وبمعالجته والظواهر المرضية التي تصيبه، عرفت منعطفاً جديداً كان مثمراً جداً بالتوازي. وتتمثل المهمة الأساسية في برنامج الأبحاث هذا، في تحيين خصائص المبادئ والمعايير ووصفها، وفي كيفية تفاعلها، وفي تعميم هذه المقاربة على مظاهر لغوية أخرى وعلى استعمال اللغة.

وعلى الرغم من أن كثيرا من الأمور تبقى غامضة أو غريبة، فإنّ ثمة قدرا من التقدم قد تحقق كي تطرح أسئلة جديدة وكي يكون لها حظ من الإجابة عليها. أحد هذه الأسئلة يتعلق بمردودية التنظيم اللغوي. إن الملكة اللغوية مضمنة في هندسة الفكر/ الدماغ العامة. إنها تدخل في علاقة مع أنظمة عرفانية أخرى، تفرض عليها أن تستجيب لشروطها وإلا، فإن الملكة لا يمكن استعمالها. ويمكن أن ندرك هذه الشروط بوصفها قيودا "قرائية"، بمعنى أن الأنظمة التي تستعمل التعليمات التي يولدها اللسان-ل، يجب عليها أن تؤول تلك التعليمات. إنّ الأجهزة الحسية – الحركية مثلا لها خصوصياتها المتميزة التي تفرض على المسار التوليدي للملكة اللغوية قيودا قرائية معينة.

وبالمثل، فإن النظام المفهومي يتفاعل كغيره مع الملكة اللغوية ويستعمل أرصدتها. ويمكننا بالاستتباع أن نسأل إلى أي مدى تعد الملكة

اللغوية حلا "جيدا" للشروط القرائية التي تفرضها عليها الأنظمة التي تتفاعل معها. إلى وقت قريب، لم يكن ممكنا طرح هذا السؤال بشكل جدي. ويبدو أن ذلك أصبح ممكنا اليوم، والمحاولات المقامة قصد الحصول على إجابات قد تمخضت عنها نتائج مهمة. بهذا المعنى يمكن القول إن الملكة اللغوية قد أضحت "كاملة" تقريبا. فإنّ صح ذلك، فانه يعد نتيجة مذهلة للغاية. إنّ ما نسمّيه اليوم (1997) "البرنامج الأدنى"( le programme minimaliste) هو محاولة للكشف عن تلك المسائل. ويتمثل هدفه في بيان أن القطائع مع هندسة مثلى للغة هي قطائع اصطناعية تطبق بشكل منظم تكنولوجيات تخفي نقصا حقيقيا في الفهم. وإضافة إلى ذلك، فهو برنامج يفهم منه بيان أن مقاربة أشد صرامة وأكثر تشددا (منه)، يمكن أن تفرز اختباريا نتائج متماثلة لنتائج البرنامج الأدنى أو أفضل منها ودون أن تكون ثمة حاجة إلى العودة إليها (أي إلى نتائج البرنامج الأدنى). وتدرس تلك الحدوس الموجهة في اتجاهات البحث الجاري المتنوعة. وإنه من السابق لأوانه أن نحكم حكما ذا قدر من المصداقية على صحة الاتجاهات المتخذة أو حتى على مشروعية المقاربة ذاتها. أمّا في ما يخصني أنا (تشومسكي)، فأنا أميل إلى الاعتقاد بأن تلك المسائل يمكن أن توضع موضع درس الآن وأن نتائج البحث الأولى تبدو مشجعة.

إن جون إيف بولوك هو وجه من الوجوه التي وسمت البحث الذي رسم خطوطه الكبرى في دقة وصفاء. وهو بحث يتمثل في هذا التحليل الدال لتطور النحو التوليدي الحديث وللمشاكل التي حاول ذلك النحو دراستها وأصناف الإجابة التي أفرزها. لقد قاد القارئ يدا بيد من الأسس

المفهومية إلى حدود البحث المعاصر الذي تم بلوغه، بل ذهب أكثر من ذلك بأن بث مؤشرات بحث شخصي غير مسبوق على قدر كبير من الجاذبية. طموحة هي أهداف هذا الكتاب، ويبدو لي أنه قد تم بلوغها بكثير من التوفيق. إن هذا الكتاب يمكّن القارئ النبيه من فهم واضح للفكر الذي يؤسس قسما هاما من البحث المعاصر المهتم باللغة، وبمبادئها القارة وبتنوع أشكالها الممكنة وبالطريقة التي تكتسب بها اللغة وتستعمل وبالمكانة التي تحتلها في العالم الطبيعي.

# تساؤلات حول اكتساب اللغة

إذا انطلقنا من بعض الدراسات النفسية التي اهتم أصحابها فيها بمراحل اكتساب الطفل للغة، وجدنا أنها تميل إلى اعتبار حصول تدرّج في اكتساب الطفل الروابطِ المنطقية؛ حيث يتعلّم علاقة الجمع، ثمّ يمرّ بعدها إلى اكتساب علاقة الاختيار وينتقل إثرها إلى تعلُّم العلاقة الشرطية. وهذا الترتيب يدلّ على تدرّج في الاكتساب يتمّ من الأبسط إلى الأعقد. فكيف يتمّ الانتقال بين هذه الطبقات من الدلالة؟ وما هي البنى المنطقية اللسانية التي يتكوّن منها الجهاز المعرفيّ لدى الطفل والتي يُسعفه نموّها في تطوير معارفه وقدرته على "تسمية العالَم"؟

قد يكون الأمر مجرّد استقراء لا يرقى إلى الاستدلال العلميّ المنطقيّ الصارم، وقد يكون محض حدس قويّ استبدّ ببعض الدارسين، ولكنّه يبقى مع هذا وذاك افتراضَ عملٍ يستحقّ العرضَ والتحليلَ. ذلك ما جاءت به بعض النظريات اللسانية، حيث بيّنت أنّ الطفل يبدأ في سنّ الرابعة تقريبا (بعضهم يقول في سنّ الثالثة والنصف، والبعض الآخر يقول في سنّ الخامسة...) في تعلُّم علاقة الجمع والربط، والتي يمكن أن نرمز لها لغويا بحرف العطف الواو. وتبدأ القدرة التمييزية في التشكّل والتمكّن حتى ينتقل الطفل إلى مرحلة التفريق والتمييز والتخيير، وهو ما يمكن أن نرمز له بحرف ( أو) التخييرية. وهذه المرحلة تُعتبر وسطى بين

مرحلتين، تعقبها مرحلة لاحقة تتسم بقدر كبير من السيطرة على أدوات اللغة، وتنطوي على حسن توظيف لها في "تسمية العالم"، هذه المرحلة ندعوها بالمرحلة الشرطية، ونرمز لها بحرف الشرط (إن)، حيث يتمكّن الطفل من بناء جمل معقّدة تتكوّن من قسمين مترابطين ترابطا منطقيا دلاليّا.

ويرى بعض الباحثين أنّ تطوّر اكتساب الطفل للغة – وفق هذا الطرح – إنّما يشاكل في وجه من الوجوه تطوّر اكتساب الإنسان – بصورة عامّة – للغة، خلال التاريخ، فكأنّ مراحل اكتساب فردٍ واحد للغة تختزل مراحل اكتساب البشرية خلال تاريخها الطويل للغة[1]. طبعا هذه الرؤية تقوم على تبنّي ضرب من ضروب التطوّرية، التي تفترض انتقال الإنسان من مرحلة بدائية وترقّيه شيئا فشيئا إلى مصافّ الحضارة المكتملة.. وهو ما يستتبع فحص نظريات أصل اللغات مجددا، هل هي توقيف أم اصطلاح.. وهذا يخرج عن نطاق هذه الورقة.

## مراحل تطوّر اللغة

توجد اقتراحات عديدة لتوضيح مراحل تطوّر اللغة البشرية، ولعلّ المدرسة التوليدية تتميّز بطرح منوال شهير لتطوّر اللغة هو ذاك الذي اقترحه جاكندوف(Jackendoff 1994) إذ يرى فيه سلسلة من المراحل: تواصلٌ حيوانيّ – لغةٌ طرازية – نحوٌ كلّيّ، مثلما صاغه تشومسكي (Universal Grammar). ويختلف التواصل الحيوانيّ عن اللغة البدائية

---

(1) انظر محمد صلاح الدين الشريف، الشرط والإنشاء النحويّ للكون، بحث في الأسس المولّدة للأبنية والدلالات، تونس، كلية الآداب منوبة، 2002، 2ج.

الطرازية بما يحمله من عدد محدود من المفردات وبعدم قدرته على الانتقال (القدرة على الإحالة على أشياء غائبة أو غير موجودة). أمّا اللغة البدائية الطرازية فلها معجم مفتوح وتسمح بملفوظات ذات كلمتيْن ولكنها لا تحتوي لا على مفردات وظيفية (إنْ – أنّ – الـ – حيث – إلخ. ) ولا علم صرف تركيبيّ، وهو ما يميّزها [أي اللغة البدائية الطرازية] عن النحو الكلّيّ (UG). وتختلف رؤية تشومسكي عن هذه الرؤية بشكل مفيد: فالنحو الكلّيّ (UG) – وقد أصبح الآن مُختزَلا في عدد محدود من العمليات – قد انبثق بوصفه وظيفةً للتعقّد وقد انطلق هذا الانبثاق من قبَل ضرورة ربط مفاهيم معزولة، وإن كانت كثيرةً بشكل توليديّ (لا نهائيّ، افتراضا) دون أن تستوجب أيّ مسار تطوّريّ، بالمعنى الشديد الملاءمة لذلك. ونلاحظ أنّ هذا الافتراض الذي أطلقه تشومسكي تساندها بعض المناويل الرياضية التي طوّرها نوّاك وزملاؤه (Nowak 2001). إذا كانت رؤية تشومسكي صحيحةً، فإنّ المرحلة الكبرى تتمثل في ارتفاع عدد المفاهيم، التي يمكن أن تكون بالفعل مرحلة تطوّرية حاسمة[1]. وبعبارة أخرى، وإن سلّمنا جدلا بأنّ افتراض اللغة الطرازية صحيح، فإنّ المرحلة الكبرى يمكن أن تكون المرور من الأنظمة المغلقة التي يتسم بها التواصل الحيوانيّ، إلى الأنظمة المفتوحة التي تتسم بها المعرفة البشرية بغياب الحدود المعجمية أو المفهومية. وغالبا ما لاحظنا أنّ التنقّل لا يوجد في أنظمة التواصل غير البشرية ويمكننا حتى أن نبرهن على أنّه غير موجود بشكل واضح عند ما يمكن أن يُسمَّوا متكلّمين أوائل (انظر مناقشة لهذا الموضوع: أندرسن2004 cf. Anderson).

(1) Anderson(2004) et Maynard Smith & Szathmary 1999.

إنّ نظرية النحو الكلّيّ، لا يمكن استيعابها في حدودها الفنية التقنية فحسب، بل هي ذات امتدادات فلسفية فكرية عميقة تعود إلى تبنّي العقلانية الديكارتية القائلة بأنّ العقل هو أعدل الأشياء توزُّعا بين البشر، وانطلاقا من ذلك فإنّه من الممكن أن نقف على أرضية مشتركة من الناحية اللسانية. صحيح أنّ مشروع لغة الأسبيرنتو[1] قد فشل، لأنّنا لا نتصوّر لغة بكرا لا تحمل في جرابها ثقافة مترسّبة، ولكن نظرية النحو الكلّيّ تبقى أفقا توليديا ييسّر ترييض[2] (mathématisation) اللغات البشرية ويساعد على مكننتها حاسوبيّا، ولا تخفى قيمة هذا الإنجاز معرفيّا ولغويّا.

ونلاحظ بعض الدراسات اللسانية العربية الحديثة التي بدأت تحاول تطبيق أحدث الصياغات النظرية للمدرسة التوليدية ونعني بذلك البرنامج الأدنى أو الأدنويّ[3].

ولعلّ المقاربات التي تحاول استخلاص السمات التمييزية للغة البشرية، يمكنها أن تساعد في ترشيح الافتراض الأقوى في تفسير التاريخ التطوّريّ للغة البشرية.

---

(1) الأسبيرنتو (Espéranto): ظهر هذا المصطلح حوالي سنة 1887، وهو يدلّ في هذه اللغة على "الذي يأمل" أو "الراجي". وتُطلق هذه الكلمة على لغة عالمية اصطلاحية وضعها زمنهوف (Zamenhof) نحو سنة 1887، انطلاقا من الأصول المعتمدة ضمن الألسنة الأكثر انتشارا.

(2) يقوم ترييض اللغة على نمذجة القواعد النحوية في شكل قواعد رياضية ومعادلات جبرية وخوارزمات، وهذا أمر تراهن عليه عمليات حوسبة اللغات الطبيعية.

(3) انظر على سبيل المثال: الرحالي (محمد)، تركيب اللغة العربية، مقاربة نظرية جديدة، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2003.

**ما اللغة؟**

يشير جون فرانسوا دورتييه[1] إلى أنّ التخاطب ليس خاصا بالبشر، فالحيوانات تتخاطب فيما بينها بطرق متعددة: فذكَر القطرب يُشعر أنثاه بحضوره عبر إشارات صوتية؛ أمّا الذئب فيعمد إلى اتخاذ وضعيات وهيئات مخصوصة (هيئة الأذنين والذيل)، ليُظهر خضوعه لمن يعلم أنّه أقوى منه. وتُصدر العصافير أصواتا مختلفة لتُشير إلى حضورها لدى مُجانس لها أو لإغواء شريك. ويُصدر صنفٌ من القرود صيحات تحذير مختلفة لتنبيه المجموعة إلى خطر ثعبان أو عُقاب أو فهد.

ولكن، ما الفرق إذن بين هذا التخاطب الحيوانيّ واللغة البشرية؟

إنّ معايير تعريف اللغة البشرية تختلف باختلاف الباحثين، ولكنهم جميعا يتفقون على عدد محدود من السمات التمييزية، تتمثل فيما يلي:

- **الإبداعية**: بمقدور اللغة البشرية أن تُعبّر عن عدد من الدلالات تكاد تكون غير محدودة، في حين أنّ التخاطب الحيوانيّ يقتصر على أداء بعض الرسائل المنمَّطة (نداء، تحذير، طلب، إلخ.). إنّ "رقصة النحل" الشهيرة ليس لها سوى وظيفة واحدة: أن تحدّد لعاملات الخليّة موضع توفُّر الغذاء، في حين أنّ اللغة البشرية تسمح بوصف الأشياء والوضعيات وبرواية قصص لا نهاية لها... ولعلّ هذه السمة الإبداعية ناتجة هي ذاتها عن الخاصيتين الأخريين.

- **عناصر اللغة**: اللغة مكوَّنة من عناصر (أصوات ومعان) تجتمع

---

(1) Dortier, J-F., Qu`est-ce que le langage, sciences humaines, septembre 2006.

لتكوّن آلاف الكلمات والجمل وهو ما يسمّيه اللسانيون "التمفصل المزدوج للغة".

- **السمة التمثيلية:** هي خاصية أساسية للغةِ البشرية، فالكلمة ليست إشارة بكلّ بساطة (مثل الصيحة أو الهيئة أو الحركة) تعبّر عن عاطفة (كالغضب أو الخوف،... ) أو طلب ("حذار!"، "يا له من كذا !"، "أُغرُبْ عن وجهي !" ). وترتكز اللغة على علامات اعتباطية تحيل على تمثّلات للعالم. فبجملة بسيطة، من قبيل: "زيد في البصرة"، يمكنني أن أمثّل شيئا، شخصا وأن أُعطيَ معلومات عن وضعيته.

## متى ظهرت اللغة؟

في الثمانينات، برزت أطروحة انبثاق اللغة حديثا جدّا، إذ كان يُعتقد أنّ اللغة ظهرت مع الهومو سابيانس (homo sapiens) منذ حوالي 150 ألف سنة. وترتكز هذه الفرضية على دراسة جهاز التصويت (الحنجرة والبلعوم والحبال الصوتية) وبيّنت هذه الفرضية أنّ تشريح الأوسترالوبيتاك (australopithèques) وتشريح الهومو إريكتوس (homo erectus) لا يُمكّنان، لا هذا ولا ذاك من تقطيع الأصوات. وتمّ انطلاقا من ذلك، استنتاج أنّ الهومو سابيانس وحده كان قادرا على الكلام. إنّ حداثة عهد اللغة، بدا أمرا مؤكّدا من خلال ما صاحبه من ظهور متزامن معه لظواهر ثقافية جدّت منذ نحو 100 ألف سنة: الفنّ والمقابر وتسارع الاختراعات التقنية. وثمة أكثر من علامة تشير إلى حضور قدرة رمزية صاحبت ظهور اللغة.

ومنذ التسعينات من القرن الماضي، بدأت تظهر أدلّة لصالح إمكانية

ظهور للغة في زمن أبعد. حيث أظهرت دراسات أدقّ لجهاز التصويت، بداية، أنّ الهومو إريكتوس يمكنه على كلّ حال أن يُنجز لوحةً من الأصوات مطابقةً لما يصنعه طفل ذو سنتيْن. والحال أنه باستعمال بعض الفونيمات يمكننا إنتاج معجم على قدر مّا من التنوّع. أكثر من ذلك، فإنّ تشريح جهاز التصويت ليس أمرا حاسما، ذلك أننا قد نواجه وجود لغة إشارية، دون ألفاظ، كما هو الحال بالنسبة إلى لغة القرود.

وبالمثل، فإنّ بحوثا حول تشريح الدماغ، تقترح تأخير تاريخ ظهور اللغة. إذ نلاحظ أنه منذ 2.5 مليون سنة إلى الآن، ارتفاعاً عند جميع السلالات البشرية (Homo) في حجم القشرة الدماغية الجبهية والصدغية، حيث تتركّز أنشطة وضع المفاهيم والتخطيط واللغة. وقد عاين رالف هولواي (Ralf Holloway) على جمجمة هومو هابيليس (Homo habilis) حضوراً جنينياً لمنطقة بروكا (Broca) وهي إحدى المناطق الدماغية المسؤولة عن إنتاج اللغة.

أخيراً، يرى بعض الكتاب أنّ التقنيات التي يستخدمها الهومو إريكتوس (اكتشاف النار، صناعة أدوات حجرية مدبّبة، بناء مساكن) تقتضي توفّرهم على قدرات ذهنية واجتماعية (من ترميز وتخطيط للأنشطة) لاستعمال اللغة المتفصلة.

### ما اللغة التي كان يتكلمها البشر الأوائل؟

إذا احتفظنا بالفرضية التي تقول بظهور متأخر في الزمان للّغة، فما اللغة التي كان يتكلمها البشر الأوائل؟

لقد تصوّر عالم النفس الأمريكي مرلين دونالد (Merlin Donald)

وجود ضرب من ضروب اللغة الإيمائية يستعملها الأوسترالوبيتاك (australopithèque). فلكي تدلّ على كائن من الكائنات (كالأسد، على سبيل المثال) أو لوصف وضعية (كأن تكون عملية صيد)، يكفي أن تحاكيَها إيماءً. إنّ قدرات الشامبانزي على الإيماء وممارسة الرقص في كلّ المجتمعات البدائية كلّ ذلك يشهد بقدَم السلوك الإيمائيّ. هذه الأطروحة حول الأصل الإيمائيّ للغة تصطدم باعتراض يقول إن التقليد في عالم الحيوان أو الإنسان هي وسيلة لتبادل ثقافيّ وليست وسيلة تخاطُب، فضلا عن أنّ هذه الفرضية هي محض خيال.

وقد اقترح مايكل كرباليس (Michael C.Corballis)، من جامعة أوكلاند بزيلندة الجديدة، أطروحة ذات أصل إشاريّ للغة قريبة من تلك التي يستعملها الصمّ البكم[1]. إشارات اليدين تسمح بوصف الأشياء أو الأوضاع أفضل من الصوت بشكل أسهل. كما تسمح الإشارات أيضا بالتعبير عن المقولات العامّة مثل الطول أو الارتفاع (حيث يمدّ الصيّاد يديه ليبيّن حجم السمكة...). أخيرا فإنّ عددا من المتكلّمين يرفقون خطابهم بإشارات من الأيدي (وليس الأمر مقتصرا على الإيطاليين، كما هو شائع عند الناس). وهذا أثر من آثار سلوك قديم جدّا. ولكن هذا السيناريو لا يوفّر لنا تفسيرا لكيفية الانتقال من الحركات إلى الصوت البشريّ.

أمّا اللسانيّ ديريك بيكرتن (Derek Bickerton) فقد أدخل فكرة وجود "لغة أوّلية" تسمح بوصف لغة الهومو إريكتوس. وهذه اللغة الأوّليّة البدائية تتسم بسمتين: استعمال معجم محدود لا يتكوّن إلاّ من

---

(1) M.C.Corballis, “L`origine gestuelle du lamgage”. n°341, avril 2001.

ألفاظ محسوسة (تدلّ على أشياء أو أشخاص أو أعمال) وغياب النحو. وهي اللغة التي يُتقنها أطفال في سنّ الثانية من العمر تقريبا. إنها تسمح بالتلفّظ بجمل من قبيل "حبّ حلوى"، "قطّ جميل"، أو حتى "لا يذهب أنت". هذه اللغة الأوّلية هي أيضا التي تتوصّل إلى إتقانها الرئيسات[1] التي نُعلّمها لغة الإشارات. وهو الحال ذاته بالنسبة إلى لغة بدجين (pidgin)[2] التي يعيد اختراعها أناسٌ يتكلّمون لغات مختلفة ويتواجدون معا: مثلما يصنع الرقيق الأفارقة، المنحدرون من أعراق مختلفة والمجموعون في مزارع القطن.

وتسمح اللغة الأوّلية بالتعبير عن تمثيلات ("أنا يذهب إلى الجبل" أو "كلب زيد مات"...)، ولكنها عاجزة عن بناء قصص كاملة أو خطابات مجرّدة. فاللغة البدائية مُرشّحة لتمكّننا من تصوُّر الأشكال الأولى للّغة.

## كيف ظهرت اللغة؟

ظلّت أطروحة مهيمنة طويلا على العلوم الإنسانية (الأنثروبولوجيا واللسانيات): اللغة اختراع بشريّ، تماما كالتقنية أو الفنّ أو الكتابة بعد ذلك. ويُعتبر الكائن البشريّ كائنا ثقافيا "بطبعه"، فليس له سوى قليل من السلوكات الغريزية، بل إنّ الاختراع والتواصل الثقافيّ هما اللذان يقودان

---

(1) الثدييات المقدَّمات: الإنسان والقرد.

(2) بدجين (pidgin): ظهرت هذه الكلمة في الإنجليزية سنة 1851، وهي تحريف لكلمة (business) كما ينطقها الصينيون. وتعني في اللسانيات، نظاما لسانيا مركّبا (أكثر تكاملا من المزيج sabir وهي لهجة تتركّب من العربية والفرنسية والإسبانية والإيطالية يتكلّمها سكّان شمال إفريقيا وشرق المتوسّط) يتكوّن من الإنجليزية المعدَّلة ومن عناصر أهلية تُعدّ لغة تكميلية (مضادّة للكريولcréole، اللغة الأمّ عند بعض الجماعات اللسانية) في الشرق الأقصى. [المترجم عن روبير الصغيرPetit Robert].

سلوكاته. إنّ الكفاءة الأكثر أساسيةً لدماغه تتمثل في الاكتشاف والتعلُّم. ومن ثمّة، فقد أسعفته هذه الكفاءة الإبداعية باختراع اللغة يوما مّا. إجمالا يُحدَّدُ أصل اللغة بأصل الثقافة[1]. إنّها نتاج اجتماعيّ جماعيّ ينبغي أن يُبحث عن أصله في المجتمع لا في الدماغ الفرديّ (وإلاّ فإنّنا لن نتمكّن – في أحسن الأحوال – من الوصول إلاّ إلى شروط بيولوجية ونفسية لوجود اللغة، لا أن نعثر على العلّة الأولى).

لقد كانت اللغة هي الموجّهة للفكر الرمزيّ؛ ذلك أنّ استعمال اللغة يعني إعطاء شكل للمفاهيم وللأفكار والتواصل مع الغير. وهذه هي الأطروحة التي يقول بها وليام نوبل (William Noble) وإيان دافدسن (Iain Davidson)[2]، حيث يرون أنّ "الانفجار الثقافيّ الكبير لعصر الحجريّ الأقصى (اختراع الفنّ، النحت، ابتكار تقنيات جديدة) هو نتيجة لاختراع اللغة".

ودافع بعض الباحثين مؤخّرا عن أطروحة مضادّة للحدسية، ومنهم ستيفن بنكر (Steven Pinker)، تعتبر اللغة مُعبّرةً عن "غريزة بشرية مبرمجة بيولوجيّا، تماما كالمشي على قدميْن اثنين".[3] وتتمثل الأدلّة المقدَّمة في هذا السياق، في ما يلي:

- ليست قدرات التعلُّم خاصّة بالإنسان. فكثير من الحيوانات تتوفّر على قدرات تعلُّم شديدة التطوُّر. ومع ذلك، وحده الإنسان هو الذي

---

(1) من ذلك ما يقوله كلود ليفي ستروس (C.Lévi-Strauss): "إنّ انبثاق اللغة يقع في تطابُق تامّ مع انبثاق الثقافة".

(2) W. Noble et I. Davidson, Human Evolution, Language and Mind, Cambridge University Press, 1996.

(3) S. Pinker, L`Instinct du langage, 1994, trad. Odile Jacob, 1999.

تمكّن من إتقان اللغة المتطوّرة، ولا سيما قواعد النحو.

فكلّ تجارب تعليم الشامبانزي لغة الإشارات، بيّنت أنّه لا يمكنها بلوغ المستوى اللغويّ لطفل ذي سنتيْن أو ثلاث سنوات إلاّ بمشقّة بالغة. والحال أنّ الأطفال الصغار يعرفون في هذه السنّ "انفجارا لسانيا" حقيقيا حيث يتعلّمون إتقان قواعد النحو ويكتسبون كلمات كثيرة جديدة كلّ يوم. فليس اكتساب اللغة بالنسبة إلى الأطفال ثمرة تعليم طويل وشاقّ (مثلما نتعلَّم الحساب الذهنيَّ أوالعزف على البيانو): إنّهم يتعلّمون الكلام تلقائيّا بسماعهم لنظرائهم من البشر. أكثر من ذلك، فإنّهم ينجحون في أداء هذه المهمّة جميعا بيسر شديد. والحال أنّه لو لم يكن الأطفال "مبرمجين" لهذا الاكتساب، لكان ثمّة نسبة لا يُستهان بها من حالات الإخفاق (مثلما نجد ذلك في تعلُّم القراءة).

- إنّ الحالات النادرة لأطفال تربّوْا في عُزلة لغويّة، كما هو الحال بالنسبة إلى صغار الصمّ والبكم في نيكاراغوا، وقد تمّ تجميعهم بأخَرَةٍ في مراكز متخصّصة (إنّ هذه الحالات) قد بيّنت كفاءة عاليةً في إعادة ابتكار لغة متطوّرة فيما بينهم.

وقد اقترح باحث أمريكيّ هو ترّنس ديكن (Terrence Deacon) مؤخّرا منوالا وسطًا بين الأطروحة الثقافية والأطروحة الفطْريّة لاكتساب اللغة. وحسب هذا الباحث بدأ بعض الهومو إريكتوس، أثناء مرور الكائن إلى الخصائص الإنسانية، في تطوير قدرات رمزية (قدرات على وضع تمثُّلات ذهنية) مستعمَلة في التخاطب. وقد ساعد

هذا الابتكار على مزيد التأقلُم. ومنذ ذلك الحين أصبحت هذه الأشكال الأولى للُّغة امتدادات ضرورية لوجوده (مثل إنشاء القُندُس سدًّا). هذا الوسط الرمزيّ أصبح "وسطاً ثقافيّاً" جديدا تطابق مع الوسط الطبيعيّ. وقد مارس هذا المحيط الرمزيّ ضغطا انتقائيّا في تطوير القشرة الدماغية والمناطق الدماغية المسؤولة عن القدرات اللغوية. فتبعا لديكون شهد البشر تطوُّرا متزامنا ومترافقا بين اللغة والدماغ[1] البشريين.

(1) T. Deacon, The symbolic Species, Pinguin Books, 1997.

# كل تفكير هو حساب

هارفي بوارييه

ها قد جاءت نظريةٌ ثوّرت ما نعرفه عن الذكاء وكذلك عن الإعلامية واللسانيات... وحتى عن الأحلام!؟ وذلك ببلورة هندسة إجمالية للدماغ للمرة الأولى وليس الأمر سوى بداية.

لم يمرّ وقت طويل على حسبان الإنسان نفسه في مركز الكون حتى جاء غاليلي (Galilée) فودّع الإنسان تلك النظرة إلى نفسه وإلى الكون... إن مثل هذه اللحظات نادرة في التاريخ والحال أننا قد نكون واقعين تحت طائلة إحدى تلك الثورات التي تبدأ هادئة وتخلّف إثر ذلك دويّا هائلا. تلك الثورات التي لا يهمّ من ينظر إليها أو يظن أنه ينظر ولكن نظرتنا هي التي تكون موضع مساءلة. وسيكشف كل ذلك في يوم من الأيام.

ألا توجد أمثلة على ذلك ؟ بلى إنّ الرياضيين يعتقدون أنهم يبحثون عن حقائق مثالية: والحال أنهم إنما يغوصون في تعرجات أدمغتهم الخاصة أما خبراء الإعلامية فيخالون أنفسهم رواد عالم جديد: والحال أنهم لايزالون يعيدون إنتاج تمشّ يشتغل منذ ملايين السنين. وكذلك تتباهى الشعوب بأنها واضعت على ألسنة فريدة: والحال أنّ تلك الألسنة

كلّها ذات بنية واحدة مشتركة وإننا نحسب أنّ لنا أفكارا والحال أننا لا نقوم سوى بحساب. إنّ الذكاء لغز: هذا صحيح، ولكنه لا يقع في مستوى النورونات[1](أي الخلايا العصبية neurones) وهذا غير معقول؟ ومع ذلك...

## مفتاح حساب لامدا (Lambda-calcul)

لكي نصل إلى حلّ هذه الإشكاليات ينبغي أن يكون ثمة اكتشاف ما. إنّه يسمى "حساب لامدا" وهو لغة منطقية وُضعت في السنوات الثلاثين (من القرن العشرين) واستعملها خبراء الإعلامية منذ الخمسينات لكتابة برمجياتهم (logiciels). وينبغي أن يكون ثمّة رجل: إنه جون لوي كريفين (Jean Louis Krivine)عالم رياضيات فرنسي ذو صيت عالميّ. وينبغي أن يكون ثمّة حدس خاصة: أن نرى في حساب لامدا بما هو البنية المنطقية التي تحكم باطن جمجمة الإنسان اللغة الكونية المنبثقة عن شبكة النورونات التي تحترق في الدماغ البشري مثل السلوك الذكي لقرية نمل الذي تنبثق عنه أعمال فردية ورعناء للنمل.

منذ ذلك الحين أخذت هندسة الدماغ البشري كلّها اتجاها غير مسبوق. وكي نفهم، علينا أن نتخيل أن التدفق المعقّد للنورونات ينشبك في المستوى الأدنى ومن ذلك التدفق تنبثق لغة أولى مهيكلة هي حساب لامدا في مستوى أعلى. وهي لغة تمثلها في مستوى أعلى من ذلك طبقات من اللغات المتطورة أكثر فأكثر والتي تعدّ الألسنة التي نتكلمها

---

(1) النورون: أو الخليّة العصبية هي خلية متفردة تنتمي إلى الجهاز العصبي وتحتوي جسما خلويا وامتدادات (أكسونaxone ودندريتاتdendrites ) وتشكل الوحدة الوظيفية للجهاز العصبي.

أشدّها تطوّراً. ففي دماغنا تنتظم إذن طبقات من اللغات متناهية الدقّة شيئا فشيئا. ولا يقع الذكاء في حشد النشاط النوروني مثلما يبدو من العبث فهم اشتغال حاسوب عن طريق ملاحظة حركة الإلكترونات المتشابكة في دارات الشرائح[1] (puces) الإلكترونية والحقّ أنّ كل أفكارنا واعيةً وغيرَ واعية تتبلور في مستوى الطبقات اللغوية الوسيطة تلك التي تقع تحديدا أعلى من حساب لامدا.

إنّه تغيير جذري للمنظور ذلك أنّ نظرية جون لوي كريفين تذهب مباشرة إلى الأساسي وذلك بأن جعلت وجهة نظرها تقع بين الطبقة السفلى للنورونات وبين الطبقات العليا للغات المتطورة. إنها نظرية تقع على يابسة حساب لامدا في تقاطع الطين والسماء وتسمح في النهاية بكشف أصل كلّ نشاط عرفاني وحتى يتبين سرّ الذكاء. وإنّ حساب لامدا ينجدل وراء أفكارنا ومنذ الآن تصبح النتائج... غير قابلة للحساب.

هكذا فإنّ الرياضيين مقتنعون أنهم يرفعون الحجب عن حقائق عالم مثاليّ وذلك منذ ثلاثة آلاف سنة طوروا خلالها مبرهناتهم. إنّهم يخدعون أنفسهم فحسب نظرية كريفين- وهو نفسه منطقيّ...- كلّ رياضي هو في الواقع مبرمج ( بكسر الميم الثانية) يجهل أنّه كذلك ذلك أنّ استدلالات مبرهنات الرياضيين- متى عُرضت على محكّ حساب لامدا (وهو للتذكير لغة تنتسب إلى الإعلامية) – يمكن أن تترجم منذ ذلك الحين... كاشفةً خطوط قانون (code) إعلاميّ لا يمكن تجريحه بأيّ حال من الأحوال إلى حدّ الآن! وبعبارة أخرى يمتاز علماء

(1) الشريحة: Puce هي سطح صغير لمادة شبه- ناقلة (سيليسوم silicium) يحمل دارةً أو داراتٍ مدمجةً ولاسيما دماغا إلكترونيا.

الرياضيات بإمكانية تغيير المستوى صعودا إلى ذُرى التجريد بخلق لغات وبنى شديدة التعقيد ونزولا نحو مستويات سفلى بنشر حساباتهم وهم يحاولون في الواقع - غير واعين بدورهم الخاص- فهمَ كيفية خلق نظام بسيط كحساب لامدا يوجد في أدمغتهم وفهم كيفية خلْقه للُغات برمجةٍ وبرامج إعلامية متطورة جدّا... ودون أن يعلموا فإنهم عندما يستدلّون على مبرهناتهم إنما يعيدون كتابة برامج أدمغتهم الخاصة! "لكنهم لا يؤدّون المهمّة حتى النهاية"، كما يضيف جون لوي كريفين. " يجب إتمام المهمّة بإعطاء المبرهنات معناها الحقيقي ببيان موافقتها لأي برنامج وبيان أي عمل تنفّذه المبرهنات في الدماغ حقّا".

## خبير في الإعلامية قبل الحرف

ثمة مثال واحد هو أننا كنا نعتقد أن كرت غودال (Kurt Gödel)كان يحدثنا عن الحدود الجوهرية للمسار الرياضي. وهذا غير صحيح. فذلك الرياضي النمساوي العبقريّ (غودال) عندما كان يبلور مبادئ المنطق إنّما كان يفكّك آليات تفكيره الخاصّ. لقد كان يعيد تشكيل طبقات لغوية وسيطة مخفية في أعماق أسرار دماغه بين الطبقة التي طبعها حساب لامدا والطبقة التي تعبّر عنها اللغةُ الألمانيةُ لسانُ غودال الطبيعي. لقد كان يُعيد تشكيل ذلك بهدوء وتلك عبقريته. ذلك أن مبرهنته الشهيرة في النقصان (incomplétude) تظهر برنامج حاسوب كلاسيكي لا أكثر ولا أقل والحال أن الإعلامية لم تكن قد اختُرعت بعد. إنّه برنامج يمكن أن يُعتبر مفتاحا حاسما للنفاذ إلى أعماق أحلامنا...

وثمة ههنا انقلاب آخر تؤدّي إليه نظرية جون لوي كريفين ففي حين يحاول باحثو علم النفس التحليليّ بلوغ طبقات الذات من الأعلى

منطلقين من اللغة المتحدثة فإنه يصبح من الممكن ملامسة تلك الطبقات من الأسفل انطلاقا من حساب لامدا. ومن ثمّة قد يعاد النظر في طبقات اللاوعي وطبقات الأنا والأنا الأعلى التي تُهيكل مقاربة علم النفس التحليليّ منذ قرن...

وليس ذلك كل شيء فقد بدأ في اللسانيات استغلال حساب لامدا لهيكلة الألسنة الطبيعية التي يتكلّمها الناس. ويلاحظ جون بيار ديكلي (Jean Pierre Desclés) أنّ الفكرة ليست جديدة، وديكلي هذا يدير مخبر اللغة والمنطق والإعلامية والعرفان (LALIC) بجامعة باريس- الصربون، يضيف قائلا: "منذ السنوات الخمسين اعتبر مناطقةٌ ولسانيون حساب لامدا بنيةً منطقيةً كامنة في الألسنة الطبيعية، ففي دراسة دلالية للجمل مثل العلاقات بين اسم العلَم والفعل والمسند يمكن أن تُعتبر كل الملفوظات بل كل الكلمات مفردات لامدا (lambda-termes) أي أنّها برامج إعلامية" أما بسكال بولديني (Pascal Boldini) الذي يعمل في الفريق نفسه مع جون بيار ديكلي فهو "مقتنع بأنّه الطريق الصحيح. فهذا يسمح بشكلنة الألسنة الطبيعية بشكل أدقّ من أي نظرية لسانية أخرى".

## أصل الألسنة المحدّد

لقد توصّل جون بتيتو (Jean Petitot) مدير مركز البحث في الإبستيمولوجيا المطبّقة بمدرسة البوليتكنيك عند دراسته العلاقات بين اللغة والإدراك توصل هو أيضا إلى نتيجة مماثلة لذلك تماما: فكما أنّ اللغة الرياضية يمكن أن تُعتبر تعليقاً (أو شرحاً "typage") على البرامج المبلورة انطلاقا من طبقة حساب لامدا فإن الألسنة الطبيعية التي يستعملها الناس يمكن أن تُعدّ تأويلا لحسابات نورونية كامنة وهو تأويل

ذو مستوى عال جدّا. إنّ وجود طبقة مشتركة من حساب لامدا بين كل الناس يفسّر وجود تماثلات عميقة بين لسانيْن متباعديْن تباعُدا شديدا في الظاهر كالإنكليزية والموهاوك[1] (تتكلّم هذا اللسانَ قبيلةٌ من كنفديرالية ايروكو) كما يفسّر اكتشاف هيكل مشترك بين خمسمائة لسان ولهجة وإنّ جون بتيتو مقتنع بأنّ "نظرية كريفين هي أول أطروحة جديّة عن أصل اللغة عند الإنسان البدائي (les hominidés)".

## الحاسوب الشخصي يقلّد الدماغ؟

إنّ فكرة مقارنة الدماغ البشري بالحاسوب ليست جديدة. إنّها تعود إلى بدايات الإعلامية بما أنّ ألان تيورنغ (Alain Turing) وجون فون نومان (John von Neumann) اعتبرا الحاسوب الأول ماك1 (Mach1) نسخةً من الدماغ البشري. لكن هذه المماثلة لم يُكتب لها النجاح. أما اليوم فيقع خبراء الإعلامية في تحدّ كبير نظرا إلى تعقّد البرامج التي عليهم أن ينشئوها فقط كي يطلبوا من آلة (رجل آلي) الذهاب لشراء الخبز من دكان في رأس النهج.. ومع ذلك تظلّ هذه المقارنة – مع نظرية كريفين- حاملة في الأصل لحدْس خصب. ولكن لاشيء بديهيا ولاشيء آليا في هذه النظرية بل بالعكس "فليس دماغنا هو الذي يشبه الحاسوب ولكن الحاسوب هو الذي يسعى جاهدا بتوسّط المبرمج ليُشابه الدماغ البشريّ" كما يفسر ذلك كريفين المنطقي. إنها العودة إلى المصدر بشكل من الأشكال. وههنا ثمة تغيير جذري في وجهة النظر. إنّ وجه التشابه لا يقع في مستوى المواد (hardware) التي تحتويها الآلة مكوّنةً من أسلاك كهربائية أو نورونات ولكنّه يقع في مستوى البرمجيات

---

(1) الماهاوك: (mohawk) لسان هنود أمريكا الشمالية المنتمين إلى كنفيديرالية إيروكوا (iroquois).

(software) أي نظام البرمجيات[1] الموضوعة في الذاكرة. وإذا كان حساب لامدا يتدخّل بين طبقة الدارات الكهربائية واللغات المطوّرة للبرمجة وهي لغات يستعملها خبراء الإعلامية لكتابة برمجياتهم إذا كان ذلك كذلك فلأنّ الدماغ البشري يتصرّف بالطريقة ذاتها. انطلاقا من ذلك يمكن أن يُعدّ كل نشاط حسابيّ أو عرفانيّ عبارة عن "برامج" موضوعة منذ البداية في الدماغ.

ولكن كيف أمكن لتلك البرامج أن تتّضح في دماغنا؟ هذا بسيط. لقد تم ذلك بفضل التطور الداروينى (نسبة إلى داروين Darwin)! لا شكّ أنه يبدو من الغريب أنه يمكن للانتقاء الطبيعي التوصل إلى إنشاء خطوط قانون معقّدة جدا. ولكن ذلك يعني سوء تقدير قوة هذا التمشي. إذ إنّ الطبيعة -كما بيّن ذلك والتر فونتانا - هي مُبرمجة لا نظير لها.

## أبجدية كلّ الأفكار

في الواقع، لقد استلهم هذا الباحث النمساوي[2] في معهد سانتا في (Santa Fe) بالولايات المتحدة الأمريكية الانتقاء الدارويني لإنشاء "برنامج للسلف السابق" نحو تطبيق (application) يجيب بـ12 عندما نعطيه العدد 13 ويجيب بـ6 عندما نعطيه 7. والحال أنّ هذا البرنامج الذي يبدو بسيطا للغاية يظهر في لغة حساب لامدا عسيرَ التوضيح جدا بشكل غريب.وهو مثاليّ لإجراء اختبار. فقد انطلق والتر فونتانا من سلسلة ما (لفظ لامدا أُختير صدفة) وغَيَّرَه اتفاقا بانتقاء البرامج الأقرب للمهمة

---

(1) اللوجيسيال: مجموعة البرامج الوسائل والقواعد الممكنة للتوثيق وتتصل باشتغال مجموعة معالجة للمعلومة.

(2) المقصود به هو والتر فونتانا المذكور آنفا.

المطلوبة قبل القيام بتغييرات جديدة. والحاصل أنه خلال عدة مئات الآلاف من الأجيال أمكن الحصول على أربعة برامج صالحة للسلف السابق. ثلاثة منها كان يعرفها خبراء الإعلامية والرابع كانوا يجهلونه ورغم كونه أقصر منها كثيرا وأبسط منها وأعلى مهارة منها فإنه لم يتم الوقوع عليه خلال خمسين سنة من البحث في الإعلامية.

فكل شيء يجري كما لو أنه لا توجد إلا طريقة واحدة للتفكير خلال ملايين السنين من الانتقاء الطبيعي وعشرات آلاف السنين من الهذر (الثرثرة) الإنساني، وخلال ثلاثة آلاف عام من البحث الرياضيّ وخمسين عاما من البرمجة الإعلامية. إنه حساب لامدا "أبجدية الأفكار الإنسانية" التي لمّح لها الفيلسوف الرياضي الألماني غوتفريد فيلهالم لايبنز (G.W.Leibniz) في القرن السابع عشر دون أن يتجاوز مجرد التلميح هذه المرة لن تُعَدّ ملاءمةُ الرياضيات للواقع - والتي حيّرت الإبستيمولوجيين منذ فترة طويلة- أمرا "غير معقول". فإذا أقررنا بأنّ الرياضيات هي تفكيك البرامج المكتوبة في الدماغ فلا غرابة في أن تكون تلك البرامج في توافق عميق مع المحيط وإلاّ فإنها تخفق في القيام بدورها المتمثل في تكييف الجسم مع وسطه الطبيعي بشكل حسن.

ومع ذلك تبقى هذه النظرية في حاجة إلى بيان نجاعتها. يجب أن تلاحظ البنى المادية لهذه الهندسة الإعلامية الافتراضية حقّا في دماغنا. "لن نقع ربما على حساب لامدا بالضبط -كما يحدس جون بتيتو- ولكن على "حساب غاما" "gamma-calcul" وهو مماثل لحساب لامدا تماما. ولكن متى عُرف حساب غاما هذا فإنّ كل أطروحات كريفين في ظنّي تكون صحيحة".

سيكون ذلك أحد أهم الاكتشافات العلميّة على الإطلاق. وبالعودة إلى مصادر الفكر الإنسانيّ يعد الخبير الفرنسي في البرمجيات الباحثين في الذكاء الاصطناعي وخبراء الإعلامية والرياضيين واللسانيين وعلماء النفس والمحللين النفسيين وعلماء الأعصاب وغير هؤلاء من العرفانيين، كل أولئك يعدهم بأن يتأكّد بنفسه من أنّهم يدرسون جميعا الموضوع نفسه ولكن ليس من وجهة نظر واحدة ولا في نفس المستوى. فبإمكان كل واحد منهم أن يستفيد من المعرفة المتراكمة في الاختصاصات العلمية الأخرى.

## هل هي الإهانة الرابعة؟[1]

من المؤكد أنّه ستكون لهذه النظرية أهمّ النتائج في الإعلامية وعلى الصعيد المالي. على كل حال لقد بات خبراء الإعلامية يسبحون في بركة من أخطاء البرمجة[2] (bugs) فقد تجاوزهم تعقيد البرامج التي عليهم توضيحها. ويرى عددٌ ما ينفكّ يزداد من الباحثين أن تراسلات لامدا بين الرياضيات والإعلامية - وهي تراسلات قائمة الآن بشكل متماسك - هي الوسيلة الوحيدة للقضاء على تلك الأخطاء. وقد جعل جون لوي كريفين يمدّ تلك التراسلات حتى تشمل عضو التفكير (الدماغ) فاتحا بذلك مسالك جديدة للبرمجة واعدة.

---

(1) لعل المقصود بها رابعة الإهانات الثلاث التي تعرض لها العقل البشري على أيدي غاليلي (ت.1642) وداروين (ت.1882) وفرويد (ت.1939) فالأول نقض مركزية الأرض في الكون، والثاني نقض شرف الأصل النوعي للإنسان، والثالث نقض تعالي الوعي.

(2) أخطاء البرمجة: أخطاء التصوّر أو الإنجاز في برامج إعلامية تظهر عبر حالات شذوذ في الاشتغال.

وبالمثل فإن ما نعرفه عن اشتغال الدماغ قد يشكّل قفزة إلى الأمام. وكي نغوص في أغوار الدماغ يكفي أن نفكّك برامجه باستغلال المعارف المتراكمة التي يوفّرها الرياضيون وخبراء الإعلامية ويتنبأ جون لوي كريفين بأنّ "ما يتيحه لنا تحليل نظام الاستغلال مما نفهم به الدماغ هو أكثر من أيّ شيء يقع خارج ذلك التحليل" ولعلّ اشتغال حاسوب شخصي بشكل عُصابيّ أحيانا قد يُمكّن من فهم بعض الظواهر المرضية البسيكولوجية..

إنّ مثل تلك التغييرات لا تمرّ دون أن تحدث شرخا. ذلك أنّه بعد إهانة غاليلي الكوسمولوجية الذي أقصى الإنسان من مركز الكون وإهانة داروين البيولوجية الذي رمى الإنسان في نفس الحضيرة مع الحيوانات وإهانة فرويد البسيكولوجية الذي نفى عن الإنسان تحكُّمه الواعي في أفعاله، بعد تلك الإهانات الثلاث قد يكون جون لوي كريفين قد حكم علينا بإهانة رابعة نورولوجية هذه المرّة: إنّه يماثل بين دماغنا وبين دارات كهربائية بسيطة لحاسوب مكتبٍ... إنّنا نعتقد أنّ لنا أفكارا غير أننا لا نقوم سوى بإعادة إنتاج حسابات تُجعجع منذ ملايين السنين لكنّ هذه الإهانات ليست إلاّ ظاهرية. ألا تكون كرامةُ الإنسانية الحقّةُ في إزالة أوهامها؟

---

المصدر:

مجلة علم وحياة (الفرنسية)، العدد 1013، شباط/ فبراير 2002.

مقال "كل تفكير هو حساب" بقلم هارفي بوارييه.

Science et vie, n° 1013, février 2002, p.p 40-48.

Article:"Toute pensée est un calcul" par Hervé Poirier.

# المحور الثاني: الأدب والتأويل

- اتجاه الرواية الجديدة
- صمت البيان بين التحليل والتأويل
- شعرية الموت عند كوكتو
- أدب المجالس عند العرب
- تخليق الجمال من العذاب (مدارات الألم في الأدب)

# اتجاه الرواية الجديدة
# إضاءات نقدية ورؤية فنية

## تمهيد

إذا سلّمنا بأن الرواية فنّ حديث المنشأ غربيّ المنبت، فإنّه من الجائز مقاربة اتجاهات الرواية الغربية المعاصرة قصد التعرف إلى خصائصها الفنية ويمكننا بعد ذلك أن نتطلّع إلى تأثر الروايين العرب بها.

وفي هذا الإطار نحاول تبيّن بعض الخصائص الفنية وبعض المحطات التاريخية لاتجاه متميز من اتجاهات الرواية، ظهر في أوروبا منتصف القرن الماضي، هو اتجاه "الرواية الجديدة".

## الرواية الجديدة حركة غير متجانسة

لا تشكّل "الرواية الجديدة" حركة أدبية متجانسة تتغيّا هدفا محدّدا بطريقة مضبوطة. لذلك اختلف توجّه ناتالي سارّوت عن ميشال بوتور مثلما اختلف عن كلود سيمون ومارغريت دورا وألان روب غرييه، فكل واحد من هؤلاء اتبع مسلكا خاصا به...

ولعلّ أهمّ ما يسم الروائيّ الثوريّ ليس سوى طموحه وقدرته التخييلية واقتداره على التأليف وهي الحدود التي يفرضها على أثره أي المرفوضات والمقبولات من الأفكار والرؤى والمواقف التي يُقابل بها

الواقع المحيط به. وقد كان المبدع، قديماً، إله شخصياته ينظّم حياتها على هواه ويحرمها من الحرية ويسلّط نفوذه المطلق على فكرها وعلى أعمالها، حتى لكأنه مازوشيّ. أما الآن، أي في نطاق التصوّر العام المشترك تقريبا بين روائيي تيار "الرواية الجديدة"، فقد أصبح الواحد منهم لا يعلم شيئا ويرتاب من كل شيء، فلم تعد الرواية رسما للعالم بل تمرينا للتصفية والتنقية من التفاصيل والزوائد، وهي ترفض أن تكون أثرا فنيا خالصا مُهملة جمال الشكل الباطني، إذ لا تهتمّ بالجمال الشكليّ، ولا تسترضي الذوق بل تعدل عن ذلك الثابت الروائي ألا وهو رغبة التملص إذ يمكن القول إنها بهذا المعنى تزهد في الحكائيّ إذا اشتمل ذلك الحكائيّ على عرض مشهديّ لتجربة معيشة أو يمكن أن تعاش... المغامرة، العجيب، الغريب، كلّها مفقودة في الرواية المعاصرة... بل هي تزهد في اللذة الجمالية وتعدل عن الاستجابة لرغبة التملص، فهي ترفض ضمنيا التسلية.

## الرواية الجديدة وعصر الريبة

باختصار لقد دخل الروائي فيما تسميه ناتالي ساروت "عصر الريبة" مستشهدة بأمثال جويس وبروست وكافكا. ممّا يؤكّد أنّ الرواية ينبغي أن تتوقف عن أن تكون وصفا لكائنات، لتتحول سؤالا عن الكون. ومن هنا يتأتى الازدراء الذي يظهره الروائي "للشخصية" التي توقفت هكذا عن أن تكون المركز الحيّ الذي تنتظم الأحداث حوله ونزع الروائي عنها شيئا فشيئا كلَّ ما يجعل منها إنسانا فهي تميل إلى أن تكون شبحا لا نسمع إلاّ صوته فـ"الروائي" الخفيّ عند ألان روب غرييه، و"أنتم" الضمير الوسيط بين ضميري المتكلم والغائب يتوجه به ميشال بوتور إلى بطل رواية

"التعـ .يل" والصور الغنائية الخاطفة لكلود سيمون.. هكذا يتخذ الروائي مسافات تجاه بطل لا يعدّ له وجود شهواني[1].

ويختلف ساروت وغرييه، مُنَظّراً حركة "الرواية الجديدة" جذريّا حول موضوع الرواية. فإذا كانت ناتالي ساروت ترى أن موضوع الرواية يبقى دائما الحقيقة النفسية ولكنها تعتبر أن بلوغ أعماقها يتمّ بإهمال التحليل والالتصاق بالسلوك الذي نتناوله عبر أشد المحادثات تفاهة، فالوسيلة المستعملة إذن هي الحوار الملتقط للحركات التي تسميها ن.ساروت "ما تحت المحادثة".

إذا كان ذلك موقف ساروت، فإنّ ألان روب غرييه يرى أنّ الهدف المطلوب بلوغه ليس الوجود النفسي بل العالم، فليس على الرواية أن تسعى إلى عمق خاطئ بل ينبغي أن تصبح "بصرية وصفية" ومن ثمّ كانت الأهمية الرئيسية المعطاة للشيء[2].

## الرواية والإبداع والقراءة

فالرواية في هذا التيار لا تقع على الطريق المؤدّي من الواقع، إلى انعكاسه بل على الطريق الرابط بين إبداع وقراءة. فلم يعد هناك بالنسبة إلى القارئ قدر يضطلع به في المخيال بل فتنة تصيب. ولا تتأسس الفتنة الروائية في "الرواية الجديدة" على إمكانية مُشاكلة الواقع أي مطابقته،

---

(1) Pierre De Boisdefre: "Les écrivains français d'aujourd'hui"- col. Que sais-je, PUF, Paris, 1973, pp.49-51.

(2) René Lalou: "Le roman français depuis 1900" –col. Que sais-je, P.U.F. Paris, 1963- chap.VIII, le roman d'aujourd'hui, par Georges Versini, pp122-123.

ولكن تتأسس على التكرار والاقتراح، ولا ترجع القيم الملحة إلى وصف نفسيّ ولكن إلى ورشة الافتتان. إذ يقترح الروائيّ أن يفرض على القارئ محتوى ذهنيا، ولا يكون ذلك أحيانا عبر الشخصية المسخّرة.

ويحترم ميشال بوتور أطر الزمان والمكان في روايته "التعديل" إذ نعيش تمشيا بطيئا لحالات وعي. فـ"التعديل" هي مناجاة رجل عدل طوال رحلته من باريس إلى روما شيئا فشيئا عن تنفيذ مشروعه الذي عزم عليه أي التخلّي عن زوجته وأطفاله والعيش في روما مع عشيقته. فكان استعمال ضمير "أنتم" كإيقاع الملحّ لتلك الجمل الطويلة الملتفّة، كان مجهودا لدعوة القارئ إلى التطابق – إذا صحت العبارة- مع محتوى وعي خيالي، أو بالأحرى لفرض محتوى وعي وقتي خيالي على القارئ أثناء القراءة.

وهو مجهود يذكرنا بأحد توجهات "الرواية الجديدة" غير أنه مُعبَّر عنه هنا (أي في رواية "التعديل") في شكل نحويّ شديد السذاجة، لأننا عندما نقرأ رواية فمهما كانت مشاركتنا لوجهة نظر الشخصية شديدة الكثافة، فإننا نظلّ نراها على شاشتنا الباطنية، مثل شخص ينفصل عنا ويعرض علينا مشهدا.

## ورشة الرواية

فورشة كلّ من بوتور وروب غرييه تنزع إلى إجراء رقيا، فهذا الوعي الذي نُستدعَى إلى أن نجعله وعينا، يكرر دون هوادة صورا وأغراضا تأخذ أحيانا قيمة أسطورية. فواقعية بوتور في رواية "التعديل" هي واقعية أسطورية إذ يجد الوعي فيها نماذج أصلية. وحتى روب غرييه فقد قصّ على طريقته حكاية أوديب في روايته "المماحي". وعلى كل حال فإننا نجد في كثير من آثار "الرواية الجديدة" نقلا لبنى أسطورية في واقعية

كثيرة التفاصيل.

يسجل كُتّاب "الرواية الجديدة" عن دواعية سرّا في صلب كتبهم: ففي رواية "تصريف الزمن" لبوتور، يتعلق الأمر بفكّ مزخرفة زجاجية وتفكيك رواية بوليسية والوصول بذلك إلى سرّ المدينة. وعُقَد روب غرييه البوليسية تعرض ألغازها. وقد عرّف ميشال بوتور الرواية يوما بأنها "خيال ماكر" مُلفّق لتشويش ذهن القارئ، وكثيرا ما تنعدم إحداثيات الزمان والمكان في "الرواية الجديدة" والرواية تظل ملغزة فقط لأنّها ترفض إعطاء مداخلها ومخارجها للقارئ كي يعيد بناءها. ويهتمّ الروائي بعرض حركات وأشياء وأقوال على قارئه- وخاصة محتويات ذهنية حيث المشهد واقعي أو حلمي أو متخيَّل أو مشوّه من قبل الذهن. ولكن متى نكون في الواقع، ومتى نكون في الذكرى أو الحُلم؟ وحتى المحتويات الذهنية كالحوارات الباطنية ليست منقولة دائما عن شخصية تعيشها بطريقة صريحة. أحدهم يتكلم: منْ هو؟ يعسر على الأقل في بداية الرواية تعيين من أُسندت إليه هذه المناجاة.

### مغامرات الرواية الجديدة الفنية

وقد عرّف ميشال بوتور الرواية سنة 1956 بأنّها استقصاء قاصدا في البدء أن يقول إنه على الروائي أن يتعهّد تجديد أشكال القصّ. وتُمثّل آثار بوتور مثال البحث / الاستقصاء الذي يتورّط في اتجاهات مختلفة على التوالي. ونعرّف "الرواية الجديدة" عن طيب خاطر بأن نقدمها بوصفها سلسلة من المغامرات الجمالية بما تفترضه من مجازفات، إذ قد يحدث أن تؤدي بعض المغامرات إلى طرق مسدودة. فالروائي يتعلق

بكشف ارتقاء نحو الحكاية وبانعدام إمكانية الالتحاق بها حكايةً. ولم يعد الروائيّ واضعا يده على الحقيقة ومؤتمَنا على سرّ. فلا يقصّ حكاية بل يقدم فقط بعض المقتطفات وعلى القارئ أن يحاول إعادة تشكيلها. فالرواية الحديثة مثل لعبة البازل إذ يحدث أحيانا أن نفشل في إعادة تنظيمها. والرواية بأكملها تقع في عدم إمكانية أدائها، فالروائي يبذل جهودا ليقول ما يعرفه ولكن في غموض، فتصبح الروايةُ روايةَ الرواية التي لن تُكتب لأنّها لا يمكن أن تكون. وقد اعتبر جان بول سارتر رواية ناتالي ساروت "صورة مجهول" (1956) رواية مضادّة وقال: "يتعلّق الأمر بنكران الرواية ذاتَها وبتقويضها تحت أعيننا في الوقت ذاته الذي يلوح لنا فيه أننا نشيّدها وبكتابة رواية الرواية التي لا تتم". والواقع أن حجز الوجود يمنع كتابة الرواية.

فالرواية الجديدة قلّما تنبثق عن أزمة سطحية تتعلّق بصفاء الجنس الأدبي أو بقيمته بل تنبثق عن عدم إمكانية قصّ حكاية ما إن نفكّر من قريب في ما يفترضه فعل القص الوحيد. بأي حق نكتب ولنقول ماذا؟ فالوجود يطغى على كل ما يمكن لنا قوله. لم ننته قَطُّ من الواقع وفي البداية، بم نبدأ إذا أردنا أن نحكيَ؟[1].

مثل هذه الأسئلة تحيلنا على مراجع "الرواية الجديدة" فروائيو هذا التيار تأثروا كثيرا بالفيمنولوجيا والوجودية والبنيوية[2].

---

(1) Michel Raimond: "Le roman depuis la révolution" – col. V. Armond Colin, Paris, 1967 – p.p 222-226.

(2) Marcel Girard: "Guide illustré de la littérature française moderne" – ed. Seghers, 1968, p. 305.

وعلى العموم، فخصوبة ورشة "الرواية الجديدة" لم تعد تحتاج إلى فضل بيان.

ويمكن أن تظهر الآثار المنتجة صارمةً ومتشدّدةً ومن ثمة فهي مخصّصة لقارئ هو ذاته من صنف جديد. ويكفي الاهتمام الذي أثارته في فرنسا وخارجها والأبحاث والتعاليق التي استلهمتها و"الانتعاش" اللغويّ والنظريّ الذي أجرته و"الشواغل" النصّية التي جعلتها "الرواية الجديدة" قابلة للقراءة وخاصة القطائع الإيديولوجية التي وضّحتها، يكفي كل ذلك لبيان أنّ هذه الآثار طبعت بطريقة حاسمة الأدب الفرنسي في منتصف هذا القرن[1].

## أسئلة ختامية

فهل استفاد الروائيون العرب من هذا "الإرث" النظريّ والإبداعي في تعديل آثارهم وتوجيهها نحو هذا المسلك المتفرّد؟ وهل يكفي الله الروائيين العرب مؤونة الجهاد الإبداعيّ في طرق هذا النهج تقليدا واقتداء؟ أم هل يحتاجون إلى طبع رواياتهم بمياسم محلّية وعربية تُعرّب "الرواية الجديدة" كما تعرّبت من قبلها الرومنسية على أيدي الشابي وجبران والوجودية على يدي محمود المسعدي؟

---

(1) Raymond Jean: art. "Roman: Le nouveau roman" – in. Encyclopedia Universalis, Paris, 1990. Corpus, vol. 20.p.143.

# «صمت البيان» لرجاء بن سلامة:
# النظرية البيانية العربية والهرمينوطيقا
# بين التحليل والتأويل

## مقدمة

ليت عنوان هذا الكتاب قد حافظ على عنوان فرعي في "**البيان والتبيين**" للجاحظ هو "بيان الصمت"، فهو موح بدلالات حافة يخلو منها العنوان المثبت هنا "صمت البيان"، فبيان الصمت يضيف صنفا آخر بيانيا أداته عناصر عناصر صامتة تومئ إلى المعنى وتستغني عن اللفظ. أما "**صمت البيان**"[1] – ولئن كان إضافة تشير إلى المسكوت عنه في حجب البيان- فإنه يغلق أفق البيان على ما هو معهود معتبر سلفا.

على أننا نتفهم مثل هذا القلب في موقعي المضاف والمضاف إليه، إذ إن عنوان الجاحظ إنما يشير إلى ضرب معين من البيان هي "النصبة"، فربما أوحت المحافظة عليه بالمطابقة بين غرض المؤلفة وغرض الجاحظ من العنوان على أساس استعارة الأولى من الثاني العنوان ومصاحباته الدلالية: لذلك آثرت الأستاذة رجاء بن سلامة السلامة واختارت صيغة القلب تلك نفيا للالتباس المذكور.

---

(1) رجاء بن سلامة: "صمت البيان"، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998، ص114.

وقد ألفت الباحثة نفسها بحاجة إلى توضيح المقصود بـ"صمت البيان" فعرّفته بكونه "التباس الصمت بالكلام في النصوص المنجزة وقيامها على مبدأ الإظهار والإخفاء في الوقت نفسه" (ص11).

ولكأننا أمام الظاهرة ذاتها التي سبق لكمال أبو ديب أن عبر عنها في عنوان أحد كتبه بـ"جدلية الخفاء والتجلي". ولكن الطرح الذي حواه هذا الكتاب (الجديد) يبدو منعشا أكثر[1] بما انه قد قام على ثراء مرجعي تكاملي بين التراث (الجاحظ) والحداثة (بول ريكور) في ضرب من التزاوج بين علم الكلام الإسلامي والتيولوجيا المسيحية يبينان في فصل "في النصبة ومحنة البيان" حيث تأخذ الجاحظ أبعادا حديثة، بما أنه يقرأ بأدوات قراءة مستجدة وبمناهج مستطرفة كالسيمياء والهرمينوطيقا. ولعلّ الإثراء يكون واردا إذا تخلي في كل حين عن الإسقاط.

وإنها لرحلة شائقة في الفصل المذكور بين الجاحظ متكلما يمحص الكون ويعقد الصلات بين مراتب موجوداته، وابن خفاجة شاعرا مقيما في شعره النصبة، وريكور مؤولا.

## القراءة السكونية

غير أن ما لفت انتباهنا في هذا الفصل[2] هو احتجاج المؤلفة على

---

(1) تقول الباحثة: "فهذا الولوع بالمنتهج والشكل نوع من النرجسية العلمية (ص32) وهذا- في ما نرى- نقد ضمني لما يرتكب باسم المناهج الشكلية والبنيوية والتفكيكية وما بعد الحداثية، وغيرها من مزالق ومواضع وهن وانكفاء.

(2) انظر الهامش 35-ص.34.

اعتبار القراءة السكونية (=الآنية) "بمثابة نقيض الأطروحة" للقراءة الزمنية. ذلك أنّ مثل هذا الاعتبار يقوم على سوء فهم، فالقائل به يحتاج لإصلاح سوء الفهم لا إلى إقرار ذلك الاعتبار ثم الحياد عنه لكونه غير ملائم. إن تصور منهجي القراءة الآني والزمني على أساس كونهما نقيضين، تصور سطحي في ما نرى، فمن الناحية المبدئية أليس الزمن كلا والآن جزءا، فمن البديهي أن يحتوي الأول الثاني لا أن يتساويا أو أن يتخذ الواحد منهما نقيضا للآخر.

وقد ورد الفصل الثاني مستجيبا من حيث الكم إلى العنوان "مقدمات لدراسة الكتمان والإظهار" فلم يتجاوز ثماني صفحات تطلعت فيه الباحثة إلى مقاربة جدلية البوح والكتمان[1] انطلاقا من بعض المصنفات التراثية التي ألفت في غرض الحب أو في الآداب (الأخلاق)، كما وقفت عند الإشارة إلى الأبعاد الأسطورية (سمتها "العناصر الميثية" ص40) الملتبسة بالمسألة. وقد ذكرتنا هذه المقالة بطريقة عبد الفتاح كليطو في الكتابة ولا سيما بكتابه "لسان آدم" إذ جمع في قسمه الأول التجليات الأدبية والأسطورية على صعيد واحد من التحليل والتأويل في ضرب من التصاحب والتنافذ، فضلا عن التشابه الكبير بين كليطو والباحثة من حيث الجمع في الشواهد بين الآثار العربية العريقة (باعتبارها مدونات) وبعض الكتابات الغربية المعاصرة للفلاسفة أو المستشرقين (باعتبارها إضاءات منهجية نقدية).

---

(1) وقد تفطنت الباحثة إلى لعبة أسلوبية يعمد إليها الشعراء في هذا الصدد تتمثل في "قول الشيء وإثبات عكسه في نفس الوقت". وقد عبرت عنها الباحثة في مصطلح بلاغي غربي هو (prétérition)، وقد أحسنت صنعا إذ لم تشر إلى ما تعرضه المعاجم من بديل عربي وهو التعريض، للطف الفرق بين الظاهرتين.

## الكتمان الشعري

وقد بدا لنا الفصل الثالث "الكتمان الشعري" محاولة لتصنيف ضروب العلاقة بين سلوك الشاعر العاشق الحياتي وتصرفه الفني مطابقة أو مغايرة: فمن شعراء البوح التام عمر بن أبي ربيعة والعرجي والأحوص إلى العشاق الشعراء متخذي المسلك الزهدي نحو عمر بن ميسرة، أم الصنف الثالث فهو صنف شهداء العشق. وقد أوردت الباحثة أخبارا موثقة للعلاقة بين الأدب والأخلاق والتاريخ. وإنّه مما يدعو إلى تمحيص هذا التصنيف عدم التكافؤ بين أعلام كل صنف وأربابه، فإذا أعلام الصنف الأول مشاهير وما خلاهم مغمورون (في الذائقة الأدبية العامة على الأقل). ثم إنّ أخبار هؤلاء الشعراء قد تكون أثرى وأهم من أشعارهم، فيكون الخبر أساسا والقطعة الشعرية خادما للخبر لكون إحدى الشخصيات الرئيسية فيه هي الشاعر، فتكون للنصّ الشعريّ وظيفة تلخيص أحداث الخبر بشكل مكتنز أو التعبير عن موقف أحد الأطراف المسهمين فيه.

## رؤية استشراقية

وإذا كنّا لا نبتغي في هذا التقديم الإحاطة بجميع فصول الكتاب، فهذا أمر موكول للقارئ المباشر، الذي نبتغي تحفيزه إلى مطالعته، فإننا وجدنا همّة ورغبة في تتبع بعض المحاور التي بدت لها طريفة. من ذلك اعتراض الباحثة على المستشرقة جيفن[1] التي نعتت كتاب "المصون في سر الهوى المكنون" لإبراهيم الحصري (ت.513هـ) وغيره من الكتب

---

(1) - A.L.Giffen: Love poetry and love theory in medieval Arabic literature in Arabic poetry: Theory and development, Los Angeles,1971.

بكونها تتسم بالفوضى والتشتت. أمّا اعتراض الأستاذة رجاء بن سلامة، فهو أنّها تستغرب أن تُنقَد كتبُ التراث من وجهة لا يمكن نقدهم بها: ذلك أنّ الكتابة على تلك الشاكلة الفسيفسائية تندرج في السنن الثقافية المتداولة في تلك العصور، فتحكيم الذوق الغربي المعاصر والطريقة الغربية المعاصرة في الكتابة، في مؤلفات شرقية قديمة يعدّ ضربا من التعسف ووزنا للأمور بغير ميزان القسط[1].

### المنهج المقارني

كما عنت لنا ملاحظة أخرى في الفصل المعنون بـ"غراب البيْن"، عند قراءتنا قول الباحثة: "ويبدو أنّ الرسول كما صوّره الحديث قد استجاب في موقفه من الغراب إلى الإرث البدويّ الذي يتطير منه ويجعله مجسّدا لقوى الشرّ لا سيما أنّ الغراب في الأدب الإنجيليّ لم يرسل إلى قابيل ولم يخن أمانة نوح"[2].

تتمثل الملاحظة التي نودّ سوقها في ما يلي:

لقد بنت الباحثة على المقدمة القائلة بأنّ مصدر الأديان السماوية الباقية الثلاثة واحدٌ حُكْمًا يتمثل في استلزام تطابق تعاليم تلك الأديان التفصيلية وإلاّ فَلِمَ احتجّت بالأدب الإنجيليّ على كون حديث الرسول المتعلّق بالغراب متأثرا بالإرث البدويّ. ليس الأدب الإنجيليّ بحجة إلاّ على أتباعه لا على الدين الإسلامي الناسخ له، فاتخاذه مرجعا في هذا

---

(1) وردت هذه الملاحظة للباحثة في الهامش 32ص 66 في نهاية الفصل الخامس "رياضة الصمت أو صوفية العشق...".

(2) صمت البيان، ص. 74.

الباب "يعدّ تطبيقا مخففا لقواعد المنهج المقارني في علم الأديان.

ثم إنّ تأكيد التأثر بالإرث البدويّ في ما يتعلق بالتطيّر، يخالف ما تقرّ به الباحثة نفسها من تحريم التطيّر في الإسلام[1].

يبدو أنّ الحكم السابق قد توسّل منهجية علم الأديان المقارن بطريقة يتنافى فيها المقصود والمطلوب، ولسنا بحاجة إلى بيان التباين بين الأديان السماوية في الأحكام التفصيلية، وإن كان ولا بدّ فنكتفي بمثال واحد: حكم شارب الخمر بين النصرانية والإسلام.

كما لا يخفى أنّ وثاقة العلاقة بين النصرانية واليهودية تجعل من الأولى مكمّلة للثانية تابعة لها ومنقّحة لبعض تعاليمها، فيكفي أن يوجد موقف في اليهودية من الغراب حتّى ينسحب ذلك على النصرانية ما لم يرد دليل جبّه وإلغائه، لذلك يصح التنافذ بين الديانتين فكتاباهما هما "العهد القديم" و "العهد الجديد". في حين لا تقوم علاقة الإسلام بهما على مثل ذلك الانصهار والتنافذ بحيث يصحّ الاحتجاج بإحداهما عليه وكأنّها نقطة استدلال لازمة.

فالأحرى أن يقال إنّ الحديث المتعلّق بالغراب موافق للقرآن وقد ورد فيه ذكر الغراب، ذكراً صريحاً مُعلّماً ابن آدم قابيل كيف يواري سوءة أخيه، فهو آية ربانية لتلقين المجرم درسا، أمّا أمر أكل الغراب أو تحريم أكله (وقتله في الأشهر الحُرُم وغيرها) فمسألة فقهية منفصلة عن الاعتبار بسُنَّة دفن الموتى، ولا ينبغي الخلط بين المستويين: فقوام الفقه استخراج الأحكام التفصيلية، أما القصص القرآني فيقوم على الترغيب

(1) تقول الباحثة: "وقد يتذكر الشاعر أنّ كل شيء بيد الله فيُنكر الطيرة كما فعل الرسول"(ص82).

في الخير والترهيب من الشر (لإيقاع التقوى والموعظة الحسنة). فكلّ مستوى له جهة اهتمامه الخاصة، ولكن هذا لا يعني النظر إلى الدين بوصفه شراذم متفرقة. فهذا الحكم لا يعتمد على قياس صحيح بل على حدس ورأي قد يصحّان في بعض الممارسات البدائية للدين لا على الدين بلام الجنس[1].

## الموت والفراق

كما شدّ انتباهنا معنى لطيف، إذ أوردت الباحثة عن ابن حزم أنّ بعض الحكماء سمع قائلا يقول: "الفراق أخو الموت" فقال: "بل الموت أخو الفراق"، واستنتجت الباحثة قائلة: "فجواب الحكيم يجعل الفراق أصلا والموت فرعا" (ص76). وهو استنتاج غير مبعد وإن كان الحديث عن (أصل) و(فرع) ربما كان يكون أقوم حجّة لو عوّض الحكيم "أخو" بـ"أبو" فقال: "الفراق أبو الموت"، أما وأنّه حافظ على لفظ المؤاخاة، وأبدل ترتيب "المتآخين"، فالعلاقة بذلك – فيما نحدس– ليست علاقة أصل بفرع بقدر ما هي علاقة تابع بمتبوع، فالفراق متبوع بالموت، والموت تابع للفراق. ولا شك أنّ الفرق بين معنى التبعية والأسبقية الزمنية من جهة، والأصلية والفرعية من جهة ثانية، لطيف دقيق.

---

(1) وسمت الباحثة موقف الدين من الغراب بالتناقض مفسّرة ذلك بـ"أن الدين ليس كلاً ولا كتلة واحدة من العقائد والطقوس بل إنّه مكوّن من أجزاء متفرقة ونزعات مختلفة (...)"(ص 73).

# شعرية الموت عند كوكتو

كانت حياة الشاعر الفرنسي "جون ككتو Jean Cocteau"، الذي عاش بين سنتي 1889 و1962، مضطربة متقلبة، فهو يطلب أن يكون موافقا عليه دون انقطاع، فقد كان شاعرا ورساما وموسيقيا وسينيمائيا وروائيا. لقد جمع فأوعى وكان مسكونا برغبة قاهرة في أن يحب غيره وأن يحوز حبهم له.

وقد ظل كوكتو يعد-لمدة طويلة- مجددا مبتدعا، ولكنه عرف طريقه تماما مثل أراغون "ليصبح كاتبا تقليديا لامعا. فمجموعته الشعرية "ترتيل كنسيّ" الصادرة سنة 1923 تبين تشبّعه بالعَروض التقليدي ومهارته في إجرائه[1].

## انقلابات حياة كوكتو

وكانت الحرب هي الانقلاب الأول في حياة كوكتو، ذلك انه اقتحم الواجهة ضمن فرقة المسعفين وإذاك كتب ديوانه "خطاب النوم الطويل". وهو يذكرنا بقصائد الحلاب لـ"أبو لينار"، ورغم ذلك فالكتابة أنقى ويطغى على أسلوبها الهذيان، وبعد ذلك يتتالى "الدفق الشعري" لديه..

فالتجربة الأصيلة- الصدمة، أحدثت قطيعة داخلية وردة للكائن إلى ذاته

---

(1) Cocteau (Jean): in "Les écrivains français d'aujourd'hui" par Pierre de Boisdeffre –Presses Universitaires de France, 1973, p79.

وضعته قبالة الأنا الأخرى وجها لوجه، هذه الأنا غير المهتمة ولكنها صارت- فجأة- مطلقة. وما حياة الشاعر- إذا ما حذفنا منهما الثرثارين والمتقولين- إلا أيام معدودات تصير في جوهرها مغامرة روحية ويتحول ديوان الشاعر إلى كشف حساب عن هذه المغامرة[1] وتنطوي آثار كوكتو على قدر كبير من الكآبة. فما سر أوجاع الشاعر وآلامه؟

يقول الشاعر: "إن الذي يقبل أن يسلك الطريق على القدمين إلى النهاية، يصبح ضحية المجتمع الذي يلفظه باعتباره غير مرغوب فيه. إنه يفسد النظام فهو متسكع يصطدم بعامة الناس الذين يتخيل كل واحد منهم انه يدرك إلى أين يمضي. إنه النظام في صورة الفوضى؟".

## الموت والإندثار في شعر كوكتو

للموت عند كوكتو منزلة أثيرة فهو يتلبس بأبسط مجريات حياته، وقد كانت للشاعر مع الموت مواقف مذهلة، فهو يصدر ديوانه "خطاب النوم الطويل": "أترجم عن ماذا؟".

بهذه اللغة الميتة، وهذا البلد الميت حيث أصدقائي موتي"[2].

ورغم ذلك فالموت إنما مسه مساً خفيفاً، ذلك أنه عاش ليس مع أصدقائه وفيهم فحسب ولكن عاش جسداً وفكراً.

وفي أعطاف الديوان تتسرب رائحة عطر الموتى ولا سيما في قصيدة "استهلال"، بيد أنّ هذا الموت الجاثم بكلكله على الديوان ليس الموت

---

(1) Cocteau (Jean):"Le cap de bonne- Esperance suivi du Discours du Grant sommeil" Préface de Jacques Brosse - collection poésie / édition Gallimard, 1967, p.8.

(2) op. cit p.150 .

البيولوجي الزائف، بل هو موت كوني شامل ينجلي في قوله في إحدى مقطوعاته:

**أيتها الطبيعة**
**استقالة مهيبة تظهر**
**على محيا لم يعد شبابا**
**والحياة ضفدعة**
**فالانحلال سيبتدي**[1]

فكأن الشاعر يبشر بموت الغرائز والأهواء والرغبات. إنها شماتة الشاعر بالحياة إذ جعلها ضفدعة وكان صخب الحياة كله يختزله نقيق الضفادع فليس فعل الإنسان في الحياة سوى جلوس على الربوة يحاكي مكوث الضفدعة في بركة من المياه الآسنة.

فالوجود عبثي مقيت يعكس القبح ويشي بالاشمئزاز. هذا الوجود في أتعس لحظات الشاعر وتقلباته النفسية الوجدانية. إنه التهرم والعجز وقد بلغا شأوا بعيدا، حتى ليصير الانحلال والفساد ضروريين لازمين كي يواري الدنس الكوني الجائم في هذه "الكُرَيّة الحمراء" أو البقرة العجفاء كما يقلب الشاعر الأرض. فالصورة الشوهاء للكون وللموجودات هي التي يحب أن تزال وتمحي.

فهشاشة وجودنا هي القادح على وعي الشاعر بقلق المنزلة الإنسانية، وتأرجحها بين غم الدم وبؤس العدم:

**على كرية حمراء نحن**
**لإله مريض يتداوى**
**دون أن يتعافى**[1]

---

(1) op. cit p.158.

إنها حالة عدم التعين وحالة الاضطراب فلا التشكل البصري واضح ولا الرؤية المجردة ممكنة إذ البشر على شفا الهاوية. فالكرة وإن كانت تشي بعدم الاستقرار وفقدان الثبات، فإن الكرَيّة (تصغير كُرة) أشدّ منها فقدانا للقرار وللثبات وهي إلى ذلك شكل تابع ملحق؛ أي شكل غير متشكل تماما وكأنه خلق غير متخلق، فهو خديع كالطفل ينزل على الدنيا قبل أوانه فيكون الموت أو العلل.

والأدهى أن علة العلل- بلغة المنطق الأرسطي- على غير ما يرام، إذ أخرجها الشاعر مخرج هزء، فالإله مريض ولكن مرضه عضال، فكيف حال كون خالقه أصابه سبب أسباب الاضمحلال عتيد؟ فإن كان هذا الحال الخالق فما بالك بالمخلوقين؟ أفليس الوهن دابّا في أوصالهم دبيبا، أليس قول الشاعر هذا سوى صدى من أصداء نزعة فلسفية رائجة في بداية القرن العشرين تقول بموت الإله وهو ما بشر به "نيتشه" في القرن التاسع عشر، ولكن كوكتو جعل الإله في حالة المابين فلا هو صحيح سالم ولا هو ميت مضمحل، بل هو عليل سقيم.

من هنا نلحظ قراءة العبارة الشعرية في إجراء النظريات الفلسفية فهي لا تمسك بها على هون بل تدس فيها من رحم المعاناة الإنسانية للشاعر وتشحنها بما هب تتحول من الرأي الجاف إلى الرؤيا العابرة النافذة.

## الكتابة والنهاية

فالقصيدة تأويل لغوي للمشهد الكابوسي الجنائزي الذي يشمل رؤية الشاعر للكون وليس للقارئ إلا أن يستل سهام الشاعر ليجلو امرها ومن أي كنانة انطلقت.

---

(1) op. cit- loc.cit.

فالشاعر رام وهو كذلك عابث لاه بالموجودات الكونية التي يملك منها نماذج لغوية توفرها له اللغة الشعرية. ومن مظاهر هذا العبث انك تراه يورد الكائن فإذا هو عادي غارق في الرتابة ويلحقه بكائن آخر يشذ عن ذلك في غرابته وزئبقيته:

**تهدأ الشمس الآن**

**القمر جثة**

**والأرض بينهما**

**بقرة تجتر**

**بقاراتها المهونة في بطونها**[1]

إنها لحظة السكون الشامل الذي يستبدّ بالموجودات جميعها كل على طريقته.

فالتشخيص الذي يتوسل به الشاعر يتوزع على درجات ثلاث: فالشمس ذات حركة في الأصل، كما يقول المسكوت عنه في النص، والقمر كائن حي، أما الأرض فحيوان عاشب.

فالنظرة الشعرية للكون نظرة إحيائية تراتبية ولكنها تشمل موجودات مستنفرة –شعريا- جميعها لتدل على الخراب والردى والرتابة. هي إلى ذلك تحافظ على وضعية الإنسان وهي النوسان الدائم بين حال وأخرى، وإن غاب الإنسان ذكْرا فأمّه الأرض تعوّضه نصّا.

فكأن الشاعر يستدعي صورة ميتافيزيقية خرافية للكون ويعرضها في النص في نبرة من السوداوية والقتامة في مستوى رؤية الكون.

---

(1) op. cit- loc. cit.

فالشاعر تحوّل كائنا غائما ليس له تشكل جسمي حتى ليكون للقارئ شوق إلى صداقة روحه وفصول لمكاشفة نفسه، ولكن أنى للكلام أن يفعل ذلك وهو الحاجب الفاصل المخفي فكيف لنا إن نعلم حال الشاعر ووضعه؟ أفلا يكون متقنعا نابذا حياة الناس- هذه الوادعة الساكنة- وراء ظهره؟

إنه مكر الكتابة الذي يحاول الشاعر إخفاءه بالخجل والوجل من القارئ، فينقى له الألفاظ ويصفي العبارة ويشقق الكلام تشقيقا فندهش للفنّ لأننا لم نعرف الشاعر شخصا بل تعلقنا به نصّا، وليست ملامحه الواضحة بل خطوط مداده على جسد القصيدة هي البائنة اللائحة.

# أدب المجالس بين نظام المؤسسة وشعرية التخييل

نهتمّ في هذا المقال بعرض دراسة وردت في العدد الثاني والعشرين – السنة التاسعة، شهر ذي القعدة 1426هـ، الموافق لديسمبر/كانون الأول 2005م – من مجلة "جذور" الصادرة عن النادي الأدبي الثقافي بجدة، كتبها أستاذنا الدكتور صالح بن رمضان، تطرّق فيها إلى إشكالية العلاقة " بين أحلام الناثر وواقع مؤسسة الكتابة في النثر القديم"(وتقع بين صفحتي7و27). وقد بين الباحث في مقدّمة عمله أهمية المجالس الأدبيّة حيث اعتبر أن دراسة هذه الظاهرة الثقافية التاريخية " يمكن أن تمنحنا صورة ديناميكية عن تقاليد التعامل بين القدامى وعن وسائل المحاجّة والمناظرة". ويتخذ ابن رمضان كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيان التوحيدي، مثالا للدراسة (وكان قد اهتمّ به في مقال سابق له منشور بمجلة **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 41، 2001) معتمدا على مسلّمة مفادها أنّ " محنة الكتابة عند أبي حيان إنّما هي في الحقيقة تعبير قلق حائر، وإنشاء لكون شعريّ يمثل به الكاتب حالا من أحوال الأسْر الذي أرهق روح الأديب في القرن الرابع للهجرة، وقيّد لسانه وبيانه وحبسهما وراء جدران الأجناس الأدبية وأغراض الكتابة المألوفة." ويشير الباحث إلى أنّ كتابة "الإمتاع والمؤانسة" في شكل مسامرات ليلية، إنما هو اختيار فنّيّ وليس نقلا لأحداث فعلية وقعت للتوحيدي مع الوزير أبي عبد الله

العارض (المعروف بابن سعدان) أوّلا، ثم قام بتدوينها ثانيا لأبي الوفاء المهندس، كما زعم. وإذا كان كمال أبو ديب يرى أنّ حجم المادّة المعروضة في كل ليلة لا يمكن أن نصدّق إمكانية عرضه كاملا، فإنّ ابن رمضان يعتبر أنّ "الجانب التخييلي واضح تمام الوضوح"، ويرى أنّ السؤال الذي يستحقّ تدبُّرإجابة عنه هو "لماذا أصرّ أبو حيان على تقييد كتابته بالإطار المجلسيّ ولم ينحُ منحى غيره من كتّاب الأدب؟ وكيف يتجسّم التفاعل بين المؤسسة المجلسية والذات الكاتبة التائقة إلى التحرّر؟"

نظر الباحث في قسم أول من مقاله إلى "المؤسسة المجلسية والقناع الاجتماعي والثقافي"، معتبرا أنّ أدب المجالس كان يمثل في المدينة العربية الإسلامية "أداة من أدوات التنظيم المركزي للمعرفة وقناة من قنوات تبادلها" ويضيف إلى ذلك أنّ هذا الصنف من الأدب يشكل "مرجعا اجتماعيا له في حياة الفكر والأدب دور خطير" ويشرح هذه الفكرة قائلا إنّه" من خلاله يتم تنظيم الإنتاج المعرفيّ وتقويمه ومراقبته وترويجه أو تهميشه وإبعاده وإقصاؤه"، فهو بهذا المعنى، بمثابة مصفاة تضفي المقبولية أو عدم المقبولية – عُرفًا وتقاليدَ – على ما يتبادل من نتاج فكريّ وثقافيّ، في تلك الحقبة. وهذا ما دعا الباحث إلى القول إنّ المجلس الأدبيّ يمثل "مقاما تواصليا يُحرج الأديب ويحدّد له مسالك الكتابة أو يقتضي منه أن يستجيب لمعالم الكتابة باعتبارها مؤسسة رسمية".

ويلمح الناظر إلى مقدّمات "الإمتاع والمؤانسة" رغبة مقنّعة لدى أبي حيان التوحيديّ في الانعتاق من ربقة العلاقة العمودية القائمة في الأصل بين الأديب (ممثلا في التوحيديّ) والسلطان (ممثلا في الوزير ابن

سعدان)، وذلك من خلال طلبه الإذن له ببعض الترتيبات الشكلية، لكنها جوهرية، من حيث البعد النفسيّ، عند إجراء المحادثة في المجلس الأدبيّ، يقول التوحيديّ:

"قلت: يُؤذن لي في كاف المخاطبة وتاء المواجهة حتى أتخلّص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض وأركب جديد القول من غير تقيّة ولا تحاش ولا محاوبة ولا انحياش".

ويعلق الباحث على هذا الطلب بأنّ استجابة الوزير له لم تحُلْ دون "استمرار الإحساس بطغيان المؤسسة المجلسية ودون تواصل الشعور بأنّ ذلك التسامح إنّما هو من قبيل المنّة والفضل". ويرى الباحث أنّ ذلك سيؤثّر في مضمون المجلس أو محتوى المقال، فضلا عن كون هذا التفاعل بين الكاتب وصاحب المجلس الأدبيّ، هو ضرب من العَقد أراد أبو حيّان أن يُلزم به الوزير.

يتطرق الأستاذ صالح بن رمضان إلى شروط الكلام في المجلس الأدبيّ سائقا القواعد القولية المطلوب مراعاتها في مقامات القول المجلسيّ، وقد عاد إلى مصطلح الجاحظ حيث سمّى تلك الآداب "محاسن المجاوبات" ولخّصها في (الإيجاز في موضعه – الإطناب في مقامه – الصمت في محلّه – حسن الإصغاء – سرعة الإجابة في موطنها...)، وكأنّ قواعد المحادثة التي أتى بها غرايس (Grice) في مقاله "المنطق والمحادثة"، مشتقّة منها، غير أنّ الفيلسوف الأمريكيّ لم يقتصر على ما يدور في المحادثات المقننة في مجالس رسمية، بل اهتمّ بآليات المحادثة في العموم.

وقد قابل الوزير شروط التوحيديّ بمواصفات وتوجيهات أسداها له كي تعينه على تمثل أفق التلقّي الذي يجب على أبي حيان مراعاته، يقول "فأجبْني عن كلّ ذلك باسترسال وسكون بال بملء فيك وجمّ خاطرك وحاضر علمك ودع عنك تفنن البغداديين، مع عفو لفظك وزائد رأيك وبالغْ إذا وصفتَ واصدُق إذا أسندتَ، وكن على بصيرة أنّي سأستدلّ ممّا أسمعه منك في جوابك عمّا أسألك عنه على صدقك وخلافه وعلى تحريفك وقرافه". ولم ينفكّ الوزير يذكّر أبا حيان بهذه الحدود بين الليلة والأخرى حتى يلتزم بحضرة المجلس ويكبح جماح القلم وطغيانه، وما تحكُّم الوزير في مواضيع الأحاديث والشواغل الأدبية التي تلمّ به فيطلب من التوحيديّ أن يجيب عنها، ولا امتلاكه زمام المبادرة بإنهاء الليلة إلا علامات – في ما يرى الباحث – على أسر المؤسسة المجلسية للكاتب وإحكام قبضتها عليه.

ويطرح الأستاذ صالح بن رمضان سؤالا مهمّا: لماذا وضع الكاتب كتاب الأدب في هذا "الإطار الأداتيّ"؟ ولماذا تخيّل المجلسَ إطارا سرديّا لمختلف المحاورات الأدبية التي أجراها في "الإمتاع والمؤانسة"؟ (أو المؤانسة والإمتاع كما يحلو لأستاذنا محسن بن العربيّ أن يغيّر الترتيب، في دروسه التي كان يلقيها على طلبته بكلية الآداب بمنوبة – تونس).

ويجيب الباحث عن ذلك بأنّ القرن الرابع للهجرة قد شهد حالة من التشبّع وفق النهج الذي سار على دربه كتّاب الأدب الجاحظ ثم ابن قتيبة والمبرّد وابن عبد ربّه وغيرهم، فرأى أبو حيّان ألاّ يرتهن

بالمسلك ذاته، فـ" قد أدرك بحسّه المرهف وبمعرفته العميقة وإصغائه لروح العصر أنّ عليه تطوير شكل كتاب الأدب وأسلوبه وإطاره وأنّ عليه تجديد نفس هذه الكتابة، فكان المجلس الأدبيّ صيغة من صيغ هذا التجديد".

ويرى الأستاذ صالح بن رمضان أنّ ميزة المجلس هي كونه إطارا برز فيه تفوّق الفصحاء ممّن بهم لثغة أو عيب كواصل بن عطاء، وهو إلى ذلك، ميدان إثبات الإنسانية في ذات الإنسان بحرارة المشافهة.

ويعدّد الباحث ضروب تجاوز التوحيديّ للإطار الأغراضيّ [ المقصود بذلك اختراق أبي حيان للصيغ الضابطة لعملية إنتاج أدب المجالس وتلقّيه من جهة المقصد والمعنى المؤسسيّ الأصليّ لهذا الجنس من الأدب]، على النحو التالي:

- مجاوزة الإطار الأغراضيّ: حيث لا يلتزم أبو حيان بالنسق الأغراضيّ الذي يضبطه الوزير في صدر الليلة، بل يخرج عنه إلى مواضيع لا صلة لها به. [وهنا لا نقف على مفهوم "الاستطراد" الجاحظيّ، القائم على الخروج من لون إلى لون على سبيل التفنن وتلطيف حدّة بعض المواضيع، بل هو ضرب من التعبير الرمزيّ عن الرغبة في الخروج من ربقة التحكّم "السلطويّ" في نسق الليلة وضرب من الانفلات من ضيق المؤسّسة إلى رحابة الفكر].

- التعبير عن امتلاك زمام المحادثة والمسامرة.

- التصريح بأن الكتابة ليست بتدوين المشافهة بقدر ما هي إنشاء لنصّ آخر يتجاوز المحاورة المجلسية.

- اتسام المحاورات المجلسية بالتقطّع الحواريّ والتشظي الشفاهيّ، وفي هذا الصدد يقول الباحث: "لقد خرجت المسامرة المجلسية من جنس إلى آخر فغدت في أدب أبي حيان التوحيديّ ذكرى من ذكريات الماضي يدوّن على أنقاضها كتاب الأدب، على حدّ قول بول ريكور (Paul Ricoeur) حبكة أو بناء سرديّا (mise en intrigue) للتاريخ وللذاكرة وللحياة".

وينتهي الباحث إلى اعتبار كتاب "الإمتاع والمؤانسة" جزءا لا يتجزأ من سيرة أبي حيان الذاتية، فهو سياق ثأر فيه أبو حيان الكاتب لأبي حيان المحاور في مجالس الإمتاع والمؤانسة، أي أبي حيان الخادم الوفيّ لمؤسسة المجلس الخاصّيّ. ويلحّ الباحث في الختام على أنّ "أدب أبي حيان كتابة على أطراس [جمع طرس وهي الصحيفة التي مُحيَتْ ثمّ كُتبَتْ] قديمة. بل قل إنّها كتابة عالِمَةٌ تستجيب لسنن الكتابة في ذلك العصر."

ويشير الباحث في الخاتمة إلى أنّ الكتابة المجلسية في "الإمتاع والمؤانسة" جنس أدبيّ مخاتل مُوهم بالواقع، بل هو ابتكار لحيلة تخاطبية ولخُطَّة في كتابة الأدب بمفهومه الموسوعيّ تمكّن الكاتب من وضع القارئ في وضع تشويق وفي موضع المسرود له في الخطاب القصصيّ، لأنّ رغبة السرد ليست حكرا على الكاتب وإنّما هي رغبة جماعية تكاد تكون مطلبا من مطالب النفس البشرية.وما حرص أبي حيان على تأليف هذا الأثر في صيغة مسامرات إلا رغبة منه في إبراز هذه الكتابة الجماعية التي تعبر عن تعدّد أصوات العصر وتنوّع آراء أهله

[وهو ما يسوّغ اعتبارها كتابة على أطراس]. فلم يكن التزام أبي حيان بالمسامرة إلا دليلا على هذه الحوارية التي اتسم بها عصره، كما يرى ذلك الأستاذ ابن رمضان.

وللباحث رأي طريف يتعلق بجدلية العلاقة بين الشفاهيّ والمكتوب، انطلاقا من النظر في "الإمتاع والمؤانسة"، فهو يعتبر أنّ هذه الرائعة الأدبية تجسد صراعا بين الشفويّ والكتابيّ ذو أبعاد رمزية. ويرى الباحث أنّ "المكتوب عوض أن يقيّد الشفويّ يحرّره من قيود المجلس ونواميسه". فليست المحاورة الشفوية امتثالا لطقوس المجلس، بل إنّ التدوين والتقييد حركة في غاية الحرية والفردية والخلود.

والملاحظ أنّ الدكتور صالح بن رمضان قد أفاد كثيرا من اختصاصه في النثر القديم، وخاصة من اشتغاله على الترسّل الأدبيّ، وهو موضوع الدكتوراه، وقبله على أدبية النص النثري في بعض رسائل الجاحظ، فضلا عن اعتنائه بنقد بعض القراءات الحديثة لرسالة الغفران لأبي العلاء المعرّي فقد اهتمّ في كتابه "مجاوزة الحدود وحدود المجاوزة"[1993]، بنقد بحث الأستاذ حسين الواد عن "البنية القصصية في رسالة الغفران"[1972]. وقد استدعى ابن رمضان جزءا من عنوان كتابه المذكور في سياق مقاله الذي نعرضه عن "أحلام الناثر وواقع مؤسسة الكتابة في النثر القديم". ولم يخلُ هذا المقال من نقد للدارسين المُحدثين الذين لم يتفطّنوا لما أشار إليه الباحث من قلب المعادلة بين الشفويّ والمكتوب، وقد حطّم بذلك مقولة انعكاس الشفويّ في المكتوب، وما يشار إليه عادة باندساس الشفويّ في الكتابيّ، وقال برأي آخر حيث اعتبر أنّ

"كتاب الإمتاع لم يكن في الأصل مسامرات مظروفة بمجلس الوزير ابن سعدان، ولم يصُغ منه التوحيديّ تقريرا لخدمة أبي الوفاء المهندس، وإنّما اختار هاتين الوظيفتين تعبيرا رمزيا عميقا عمّا كان يعانيه الكاتب في مجالس رعاة الأدب. وقد انتقم لهؤلاء الكتّاب، فحوّل المجلس إلى حكاية، وتصرّف في شخصية الوزير على النحو الذي يرتضيه الناثر المتحرّر من قيود المجالس ومقتضياته المراتبية".

# تخليق الجمال من العذاب:
# إطلالة على مدارات الألم في الأدب

يبدو تأمّل مسألة الألم في الأدب من باب الأغراض الأثيرة الحميمة إلى الإنسان بما أنّها ميسم من مياسم "منزلته البشرية"، فإذا الأدب مسرح ينتقم فيه المبدع من جلاديه وقد أحالوه جسدا معذبا أو روحا سليبا، وما التراجيديا اليونانية إلا تبشير بالبطولة الإنسانية أمام ظلم العقاب، وهل الاحتجاج على "الإلهة المجرمة" إلا ترفيع من شأن الإنسان المعذّب. ولا يعني ذلك أنّ الاستلهام الأدبي لمسألة الألم يشرعه على نفي الآلهة وإقصاء الروح، ذلك أن اشكالية الألم هي "المصدر المشترك للدّين والإلحاد" على حدّ عبارة إتيان بورن Etienne Borne[1] ومن ثمة، فهي منفذ إلى المطلق الإنساني وهذا ما نقف عليه في حدّ الألم بما هو "إدراك ونيل لما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك" ويفسّر التهانوي "الإدراك" بالعلم و"النيل" بتحقق الكمال"[2].

فالأدب تمثيل للوجود الإنساني الذي يخترقه تكرار رتيب للشقاء والإثم والموت فخصوصية الأدبي بما هو عمل فني تتمثل في ترجمة

---

(1) Etienne Borne: article: "Mal" in Encyclopeadia Universalis. Paris, 1985. Corpus, Vol 2, p.p 535- 538.

(2) التهانوي "كشاف اصطلاحات الفنون" ج2 ص. 1403 وما بعدها.

ذلك إلى مسار منتظم من السرد والتمثيل الذي يصنع من عواصف الانفعالات رقى وفخاخا توقع في فتنة الجمال غير الواقعي. وهذا التعريف للأدب يغرينا بتبيّن المسالك الإبداعية التي تستدعي قلق الحياة وتزيفه في آن- المشتركة بين صيغتها الأسطورية وظاهرها الفنية. وما الآداب ولا سيما الدرامية والروائية منها إلا سليلة الأساطير فهي تخترع شخصيات تصطرع فيما بينها وذلك في وضعيات متخيلة[1].

فالألم في الأدب مشغل طريف وإن لم يكن طارفا إذا يمكن إرجاع وجوده إلى التراجيديات الاغريقية التي عجّت بمشاهد الألم وصور العذاب المواراة. ولما كان غرضنا هو الوقوف على هذا المبحث نظريا فحسب فنكتفي بإيراد مثال واحد لتجسم الألم (أو الشرّ) في الحكايات الميثولوجية وهو صورة الثعبان رمز للشرّ والألم.

فإيزيس Isis شقيقة الإله المصري القديم أوزيريس Osiris تصور على أنها متوجة باوراس Uraeus وهو ثعبان مقدس هو عندهم رمز الحكمة والحياة فهو يرصع جبينها. كما أن الثعبان هو رمز الآلهة الاغريقية الإناث كسيبال Cybèle وديميتر Déméter.

واستثمر رمز الثعبان في الأدب، فبايرن Byron وموريك Morike من الذين أحيوا أسطورة الثعبان أقدم عاشق في التاريخ على أنّه تجدر الملاحظة أنّ الصبغة المقدسة لصورة الثعبان بدأت تتخلى شيئا فشيئا عن مكانها ليصار إلى النظر إليه باعتباره حيوانا مرعبا. فضراوته الساكنة وزحفه غير المحسوس ومجابهته الباردة ونظرته الفاتنة وسمه، كل تلك الخواص تجعل منه رمز الشرّ أو استعارة الألم[2].

---

(1) C. f. Etienne Borne: p.536.

(2) Claude Aziz et autres: "Dictionnaire des symboles et des thèmes littéraires"

فالألم في الأدب موضوع يستمدّ رموزه وصوره من خيالات الكتاب وذاكرتهم الفردية والجماعية وهو موضوع يسري في العمل الإبداعي النفس الإنساني المميز والروح الأسطوري البائد، فينخرط في تشابك مع مباحث أخرى تصل الإنسان بمنزلته في الوجود وبأسئلة القضاء والقدر وقضية العدل وسائر المشكلات الوجودية التي يعرضها الأدب في حلله المجازية حين تعقلنها الفلسفة دون أن تدعي هذه أو يزعم ذاك أنه وقع على السر المكنون، بل هي أمور خلافية قد يجأر فيها الأديب والفيلسوف إلى الدين فيسبغ على تلك القضايا الشائكة حلوله الجاهزة.

وأنّى للفلسفة أن تصاهر الدين وكل له رؤيته للكون وللنزاعات الفكرية القائمة منذ القديم فكيف نقيس "حلاوة الإيمان" على "حلاوة السكر" عند بعض الفلاسفة والحال أنّ "الألم واللذة -عندهم- هما من الأحوال النفسية الأولية، فلا يعرفان"[1]. وفي حين يقر بعضهم بأنّ الألم مقابل للذّة ويجعل كل واحد منهما نوعين: جسماني ونفساني، نجد "أن بعض الفلاسفة لا يفرقون بين الجسماني والنفساني من الآلام"[2]معتقدين أن "طبيعتها الأساسية في نظرهم واحدة"[3] بل هم يعدون الاختلاف في طبيعتهما "وهما" وينتهون إلى أن "لا فرق إذاً في الماهية بين ألم اليأس وألم البثور والدمامل"[4].

---

Fernand Nathan, 1978- p.p 164-166.

(1) - جميل صليبا: "المعجم الفلسفي"- بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1987، ص 123-126.

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(3) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(4) نفس المرجع، نفس الصفحة.

فموضوع الألم محفوف بالغموض واللبس مما يجعل تعريفه الماهوي غير جامع ولا مانع فاعتباره مثلا "شعورا مزعجا يشمل الانفعالات النفسية كالكآبة والحزن الشديد والغم"[(1)].

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الألم الجسماني الذي يتميز فيه الإحساس بالألم عن سائر الأحاسيس الأخرى كالإحساس باللمس والحرارة والبرودة وغير ذلك وآية تفرّده "إن هناك مواد تخدّر الأعصاب فتزيل الإحساس بالألم وتبقى إحساس اللمس"[(2)] وهذا التفرد لإحساس الألم قد يكون سببا في حدّ بعضهم معناه بأنّه "الإحساس بالخلل الجسماني"[(3)] في حين اعتبر ابن سينا أن سبب الألم "سوء المزاج المختلف"[(4)] وشتان بين المعنى والسبب. وقد فصل الإمام الرازي أمر هذا الاختلاف بين نفس الشيء وسببه بالنسبة إلى اللذة فقال: "كون اللذة عين إدراك المخصوص لم يثبت بالبرهان" ويورد جملة من الأسئلة المحيرة "اللذة هل هي نفس ذاك الإدراك أو غيره وإنما ذلك الإدراك سبب لها و(...) هل يمكن حصول اللذة بسبب آخر لذلك الإدراك أم لا، و(...) هل يمكن حصول ذلك الإدراك بدون اللذة أم لا"[(5)]. فهذه الأسئلة الحارقة في صميم كنه اللذة وسببها أو أسبابها يقف العقل أمامها حائرا عاجزا يعوزه التحقيق ويقصر عن التدقيق فكان الحل متمثلا في

---

(1) عبده الحلو: "معجم المصطلحات الفلسفية" ط1- بيروت: المركز التربوي للبحوث والإنماء، 1994، ص48.

(2) جميل صليبا: "المعجم الفلسفي" ص 124.

(3) نفس المرجع: ص125.

(4) التهانوي: "كشاف اصطلاحات الفنون" ج2 ص 1403.

(5) نفس المرجع، نفس الصفحة.

الإنسحاب من هذا المبحث وطرد ذلك على الألم "وكذا الحال في الألم"[1] فهذه الأمور التي وقف عندها الإمام الرازي والتي تحيل مشكلة الألم إلى معضلة يعسر البت في أمرها مطلقا وتحصيل القول الفصل فيها نهائيا وبذلك تطرح مسألة الذاتي والموضوعي في أمر الإدراك طرحا ملحا طالما أن الألم الذي طال جميع الناس يعسر- لبداهته- عليهم أمر تحديده فهو "من الأحوال النفسية الأولية" أي أنه في مقام المعطيات الثابتة المشتبكة مع الوجود الطبيعي Dasein للإنسان، وبالتالي فتجريد العقل في أمرها يبقى دون أن يبلغ الانفصال التام بأن يحيلها إلى مواضيع تأمّل "محايدة" يجري عليها تجارب مخبرية صارمة يستخلص إثرها النتائج، ولكن ذلك أمر لا يقدر العقل أن يدلي فيه بدلوه لأنه غير مؤهل للخوض فيه، فالآليات العقلية غير فعالة إذا ما اتخذت أحوال النفس مجالا لاشتغالها فضلا عن عوائق أخرى تتصل بوصف عملية النظر العقلي هذه وهي تتمثل أساسا في "عدم اتفاق العلماء على اصطلاحات الحياة الوجدانية"[2].

أما إذا أردنا استقصاء مواقف المذاهب الفلسفية من ثنائية اللذة والألم فلنا ميراث هائل منذ أبيقور والرواقيين وأرسطو إلى المذهب الوجودي.. من الأقوال و"الحكم" والمواقف ولكن الجمال ليس بمقتض منا استعراضها يكفي أن نورد فكرة المتشائمين التي تلخص مذهبهم في الحياة فالألم عندهم "حقيقة الحياة"[3].

---

(1) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(2) جميل صليبا "المعجم الفلسفي" ص125.

(3) نفس المصدر ص 126.

يبقى مبحث الألم[1] من أثرى المباحث التي تغذّي وتعمق النقاش الفكري عن منزلة الإنسان في الكون وعن نظرة الإنسان إلى نفسه، إلى ذاته كما يدركها ويتعقلها في مختلف حالاتها. فالنظر إلى الألم بالنسبة إلى الإنسان الحديث يتجاوز مظاهر الانزعاج والخوف والقلق[2] التي كانت مسيطرة على الإنسان ذي المعتقدات الأسطورية، فتحول الألم من قدر مكين إلى مبحث تتنازع أقطاره الفلسفة وعلم النفس والطب، دون أن تنكشف كل أسرار الألم الذي تحول في المشهد الأدبي إلى معلم قار وميسم بارز يعكس اهتمام الإنسان بذاته جسدا وعقلا وروحا باعتباره مكمن الخير والشرّ.

فالمقاربات الأدبية لقضية الألم تستدعي القيم الأخلاقية[3] والمباحث الفلسفية والميتافيزيقية مما يجعل الفكر الإبداعي كما تجلى في الآثار

---

(1) يقول فخر الدين الرازي: "أمّا الألم فلا نزاع في كونه وجوديا" في كتابه "محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين"، ص 75، أورده جميل صليبا في معجمه المذكور ص 126.

(2) يسلم سارتر J. P. Sartre. بأن الفكر يخنق الشعور لذلك فهو لا يعبأ بالحزن ولا بالبأس كما يهتم بهما مثلا كيركغادرد Kierkegaard أو غابريال مارسال Gabriel Marcel سواء في حياتهما العملية أو في تصوراتهما الفكرية. فالقلق ينتج عن شعور في متناول اختياراتنا، (كما يرى سارتر. انظر كتاب: Paul Foulquié: "L'éxistentialisme" coll. Que sais-je! , P.U.F. Paris- 19 ième Ed. 1984- p.65.

ويقول زكريا ابراهيم: "فالقلق شعور أليم (...) وهو الأصل في شعورنا بما لدينا من حرية شاملة ومسؤولية مطلقة أمام ذواتنا وأمام الآخرين "مشكلة الحرية"- القاهرة: مكتبة مصر- (د. ت)- ص.ص 174-175.

(3) يقول ماتيو Mathieu:"لا يمكن لأيّ شخص أن ينصحه، لن يكون له خير ولا شرّ إلا إذا اخترعهما" وبالتالي يفقد الإنسان الحرج الناجم عن الخوف من سوء الإختيار.

ورد ذلك في كتاب: P-Foulquié: "L'éxistentialisme" P. U. F 1984 p.p 66-67.

التراجيدية خاصة، في إجابته على سؤال الألم (أو الشرّ) بالقدر، يرج في الآن ذاته الإجابتين المتناقضتين بالمعنى الكلي وباللامعنى المطلق. وبالتالي يبقى التساؤل قائما وتبقى إمكانية تعليق الألم (أو الشرّ) بالقدر واردة، بالقدر بما هو آت لا ريب فيه أي بما هو رمز للموت الذي يحول ضجة الإنسان وحركته إلى سكون[1].

---

(1) E. Borne: article "Mal" in E. U – corpus II p.538.

# المحور الثالث: تيارات الفكر الجديد

- ريجيس دوبريه: ما علم الوسائط؟

- ظاهرة دريدا

- هانز جورج غادامير: الفهم والتأويل

- إدجار موران: الحوار يفترض التكافؤ

# ما هو علم الوسائط؟

ريجيس دوبريه

## تمهيد:

ريجيس دوبريه صاحب كتاب "شرف البهلوانيين"، الصادر في باريس 2003، الذي ننشر مقتطفات منه فيما يلي، حيث يجيب عن الناقد ومؤرخ الفن جون كلار (Jean Clair) الذي ربط في كتاب له بعنوان "في السوريالية المعتبرة في علاقتها بالكليانية والموائد المستديرة"، 2003، ربط بين السورياليين عموما وأندريه بروتون (André Breton) خصوصا وبين إرهابيي القاعدة.

## الميديولوجيا: مسيرة اختصاص

نعلم جيّدا أنّ اختراع اختصاص علميّ لا يتمّ بمجرّد ابتكار لفظ يوافقه، فـ"الميديولوجيا" (Médiologie) أو علم الوسائط، لفظٌ فرنسيّ مُوَلَّد ظهر سنة 1979 في كتاب "سلطة المثقف في فرنسا". وتحت هذا المُسمّى، تشكّل عبر السنين، مفترق طرق بحوث أصيلة يتقاطع فيها الفلاسفة والمؤرخون والفنيون ورجال القانون وعلماء الجمال وباحثون في علوم الاتصال. وتحيط بهذا الحقل البحثيّ كثير من ضروب سوء الفهم المؤسفة بقدر أو بآخر.

ورغم اللاحقة "لوجيا" (logie) [= بمعنى علم]، فإنّ الميديولوجيا (علم الوسائط) لا تزعم لنفسها مرتبة العلم، كما لا تعتبر نفسها متصفة بـ"الجدّة" (لأنها ليست اكتشافا في حدّ ذاتها). ورغم جذورها، فإنّ الميديولوجيا ليست كذلك سوسيولوجيا وسائط، تحت اسم آخر. إنّ وظيفة الوساطة، بمختلف أشكالها وصورها، هي ما تريد الميديولوجيا أن تضطلع بها، خلال حقبة طويلة (منذ نشأة الكتابة)، ودون أن تدع وسائط اليوم تغطّيها.

يتعلق الأمر، في تقريب أول، بتحليل "الوظائف الاجتماعية العليا" (الدين، الإيديولوجيا، الفن، السياسة) في علاقاتها بوسائل البث والنقل وميادينهما. والنقطة الحساسة ومركز الثقل في هذا التأمل، هو ما يقع بين هذين الأمرين. إنها المنطقة الغامضة للتفاعلات التقنية – الثقافية، أو المرجعيات المتبادلة بين تقنياتنا في التذكر والبث والتنقل، من جهة، وأنماط اعتقادنا وتفكيرنا وتنظيمنا، من جهة أخرى.

### الوسائط والعلائقية

نرى المكانة التي يحتلها والتر بنيامين (Walter Benjamin) بين الأسلاف. إنه لا يتساءل عمّ إذا كان التصوير الفوتوغرافيّ فنّا إن ليس بفنّ، بل يتساءل عن الذي أحدثته الصورة الفوتوغرافية في تصوُّرنا للفنّ. أو أبعد من ذلك، نقف على حدوس فكتور هوجو (Victor Hugo) بقوله المُثير على الدوام "هذا يقضي على ذاك". والفعل "يقضي" ليس مهمّا في هذا السياق، والذي يفتح المجال أمام نقاش مستفيض له، والأهمّ هو إنشاء علاقة بين أمريْن، يبدوان في الظاهر متباعديْن، نعني الكتاب والمعمار، الطباعة والبروتستانتية. ويهتمّ العلماء الوسائطيون بآثار الهيكلة

الثقافية للتجديد التقني (الكتابة، الطباعة، الرقمية، وكذلك التلغراف، الدراجة، أو التصوير الفوتوغرافيّ)، أو بالمعنى المضادّ، بالأركان والأسس التقنية لانبثاق اجتماعيّ أو ثقافيّ (علم، دين، أو حركة أفكار).

فالاهتمام لا ينصبّ على شيء ولا على منطقة من الواقع (ولنقُلْ: وسائل الإعلام، إلخ)، بل ينصبّ على العلاقات بين هذه الأشياء أو هذه المناطق. بين حقيقة فكرية وواقعة مادّية: بين شعور وجهاز، بين هيئة ونصوص. ومن ثمة، تتبيّن نكهة الجداول ذات المدخلين (هذا وذاك). إن دراسة الدراجة في حدّ ذاتها لا علاقة لها بالميديولوجيا إلا إذا فُحصت العلاقة الحاصلة بين حدث اختراع الدراجة وظهور الحركة النسوية، وظهور فنّ السينما، والفردية الديموقراطية، إلخ. كما أنّ دراسة فكرة الوطن تصبح "ميديولوجية" (وسائطية) عندما تُستقصى علاقتها بشبكات الطرقات، السكة الحديدية، البريد، التلغراف، شبكة الكهرباء. وتكون دراسة الرغبة في الخلود مُرحَّبًا بها في حدّ ذاتها: ولكنها لا يمكن أن تصبح وسائطية إلا إذا ارتبطت ببيان تحوّل هذا الرجاء الحميم، تحت تأثير الرسم والصورة والسينما والتلفزيون، باختصار كلّ أجهزة المخيال الجمعيّ.

## التعالقات الوظائفية

واسعٌ ومتنوّعٌ هو حقل التعالقات الوظائفية. يمكننا أن نهتمّ بالتفاعل داخل النسق الواحد. فنهتمّ بالنسبة إلى الكتاب، على سبيل المثال، بالصيغة المطبوعة (وهو جانب تقنيّ) وبالتنظيم الداخليّ للنصوص (وهو جانب ثقافيّ). بالنسبة إلى الصورة الثابتة، نهتمّ بالرقمنة (la numérisation) وبالصورة الفنية (ما يصنعه الحاسوب بالشريط)، أو

أيضا، بالنسبة إلى السينما، نهتمّ بالمغنيط التسجيليّ (magnétoscope)؛ إذ أثر في السينما الهاوية تأثيرا منقطع النظير. وتزداد متع الاكتشاف بتعريجنا على التفاعل بين الأنساق. من ذلك، ما حوّره ظهور التصوير الفوتوغرافيّ في الرسم؛ وما غيّرته الكهرباء في الهندسة المعمارية (الرافعات وناطحات السحاب)؛ أو ما ولّده النقل التلفزيّ المباشر لسباق باريس، في بداية القرن، من الصحيفة المطبوعة. ويمكننا أخيرا، رغم المخاطر والمجازفات، أن نتطرق إلى التفاعلات الناقلة للأنساق. من ذلك، علاقات التبعية التي تجمع مسار كلّ من الوسط الصحراوي واختراق دين التوحيد، والثقافة الطباعية وابتكار الاشتراكية، العرض السينمائيّ وبناء مخيالات وطنية.

### الإنسان والأدوات

وليس الاهتمام بالأثر الراجع وليد اليوم، فقد بيّن علماء الإثنولوجيا والسوسيولوجيا ما يفعله الإنسان بأدواته. وبيّن علماء التقنية والإبستيمولوجيا، ما تصنعه هذه الأدوات، من خير، في الإنسان. ولا تشكّل التقنيات المادّية والأشكال الرمزية قارّات معزولة (إلا في حالة الآلات المثالية العملاقة حيث يُتصوَّر صراعُ "الإنسان ضد الآلات"). بعيدا عن التشريف المتجدد لـ"التكنولوجيات الذهنية" (بيير ليفي Pierre Lévy) ولوسائل النقل – التي تُحيلنا على أعمال غودي (Goody) وبوستمان(Postman) ولاتور(Latour) وهافلوك (Havelock) وغيرهم، فإنّ المقاربة يمكن أن تنفتح يوما مّا على طريقة جديدة لوصف العالم وحكاية قصص، بعيدا عن الثنائية الموروثة. فنتحرّر من التقابلات السلفية التي تقودنا خفية: الأصل / النسخة، القوة / الفعل، داخلي /

خارجي، ركيزة / ظاهرة، روحيّ / ماديّ. هذه المركبات الترادفية العتيقة، يُعاد إنتاجها وفق ثنائيات أكثر اندراجا في التكنولوجيا: واقعيّ / افتراضيّ؛ حامل / شفرة؛ مُوَجّه / رسالة.

## الأسلوب الميديولوجي

وفي الواقع، لا يعني موتُ الإله موتَ علم الكلام الغريزيّ واللاواعي الذي يدفعنا إلى أن نضع في بداية كلّ تاريخ أصلا، ثم مسارا؛ خالقا، ثم مخلوقات؛ جوهرا، ثم ظواهر؛ نهاية مثالية، ثم وسائل متعلقة بها. إنّ البحث المتوخّيَ الأسلوب الميديولوجيّ يدفع هذا المعنى المشترك ببيان أنّ الأصل هو الذي يُوضع في النهاية؛ وأنّ الوسط الخارجيّ داخلٌ في الرسالة، والدائرة في مركز النواة؛ وأنّ الناقل يُحوِّر؛ وأنّ أداة التسجيل تُملي شكل الكتابة؛ وأنّ غاياتنا، عموما، تنضبط وفق أوراق اللعبة التي بين أيدينا.

ولْنُلخّصْ، في أسلوب برقيّ الأطروحات الأساسية التي ننساق إليها:

1- لا يمكن أن نحلّل تأثير إيديولوجيا ما بمفردات إيديولوجية. والمحرّك الخفيّ لـ"فعل الأفكار في التاريخ" هو البحث في الحوامل وحلقات الوصل والتلقي.

2- ينبغي التمييز جذريا بين البث أو نقل المعلومة عبر الزمان، وبين بث التخاطب ونقله أو نقل المعلومة عبر الفضاء، حتى وإن اختلطا، في الواقع.

3- إذا كان الإنسان حيوانا ذا تاريخ، فإنّ البث والإرسال، غير البيولوجيّ، الصناعيّ، ذا الخصائص المكتسبة، هو التسمية الأخرى

للثقافة البشرية. الحيوانات تتواصل وتتخاطب، لكنها لا تبثّ ولا ترسل (هي تعرف الرسالة عبر الرمز الإشاري لا عبر إرث متراكم من الآثار).

4- وسائل البث والإرسال – أو الحوامـل الوسائطية لما هـو رمزيّ – لها طبيعة مزدوجة: الحامل التقنيّ (سطوح تسجيل العلامات، إجراءات التشفير، أجهزة الإرسال)، تنضاف إليها الحوامل العضوية (المؤسسات، الألسنة، الطقوس). إنه حضور مؤسسة موروثة (أو تنظيم وقعت تمديَته) يميّز فعل البث عن مجرد عمل التخاطب، علاوة على التجهيز (أو المادة المنظّمة). وكي نصل بالتجريد إلى منتهاه، فإنّ النزعة الاختبارية (الأمبيريقية) "الأمريكية" تنحو نحو تفضيل المنطقة التقنية في التخاطبات، أما علم الاجتماع "الأوروبيّ" فيميل نحو السياسة (من جانب مدرسة فرنكفورت: الواقعية السياسية والإنجيلية التقنية؛ ونجد من جانب مالوهان (McLuhan)، الواقعية التقنية والإنجيلية السياسية). ويسعى الوسائطيّ إلى إعادة تنظيم البراكسيس (ما هو تطبيقيّ) وما هو تقنيّ.

5- ما يتمّ بثّه وإرساله ليس له وجود سابق لوجود الآلية التي يتمّ بثه وإرساله بها. فسافلة النهر تكوّن عاليته. على سبيل المثال، وكما بيّن ذلك موريس ساشو (Maurice Sachot) فإنّ صورة المسيح وأقواله التي نقلتها الأجيال اللاحقة به، لم تكن لا هذه ولا تلك، النواة الأصلية التي نقلتها كنيسة الحواريين والآباء[1]. لقد بلوَرَ التنظيمُ المسيحيُّ صورةَ المسيح خلال ثلاثة قرون (انطلاقا من مسيح ممكن عاش في الناصرة)،

---

(1) اختراع المسيح، مولد ديانة، سلسلة "الحقل الوسائطيّ"، أوديل يعقوب (Odile Jacob)، باريس، 1998.

عبر سلسلة متتابعة من المولّدات الثقافية المُهيكلة (يهودية وهيلينستية ورومانية). ويتمثل الوهم التاريخانيّ في نسبة الأشكال اللاحقة للاعتقاد إلى "الأصل" (المسيح، ماركس، بوذا، فرويد، إلخ.).

6- أنماط البث والإرسال الرمزية، في العصر الحديث، ليست منفصلة عن أنماط النقل الماديّ، حيث يمثل الربط فيما بينها "دائرة وسائطية" مُحدَّدة تقنيا (كأن تكون فضاء مُحدّدًا في نطاق زمن مُعيَّن). ويجتهد النظر الوسائطيّ في الجمع بين الآلات الناقلة مادّيا والآلات الرمزية. من ذلك، الجمع منذ سنة 1840، بين [عدد من] الأزواج: التلغراف والسكة الحديدية، الهاتف والسيارة، المذياع والطائرة، التلفاز والقمر الاصطناعيّ، إلخ.

7- لا يُعطى الوسيط أو وسيلة النقل للتجربة المحسوسة، بشكل فوريّ. بل يجب أن يُبنى عبر عملية تحليل ذهنيّ. نفهم، إذن، أنّ مفهوم الوسيط يحيلنا، بشكل لا يمكن اجتنابه، إلى مفهوم البيئة ( بالتوجّه نحو إيكولوجيا ثقافية)، وأنّ مفهوم البيئة يحيلنا على مفهوم التوسّط التقنيّ (بوصفه مُحفِّزاً لظاهرة الأنسنة hominisation القائمة، على الدوام).

### شبكة تحليل جديدة

كلما ظهرت شبكة تحليل جديدة، سقط جدارٌ كان يقف بين اختصاصيْن ماثليْن، وزال حدٌّ. لقد أسقط علم الإيكولوجيا الجدار الذي كان يفصل بين الكائن الحيّ وبين ما هو مُعطَّل [الواقع في حالة عطالة فيزيائيًّا]، بالبرهنة على أنه توجد أنساق ترابط معقّدة بين الأجناس النباتية والحيوانية من جهة، وبين التربة والبيئة والإقليم، من جهة أخرى. بل إنّ

السوسيولوجيا قد قوّضت الجدار الذي كان يفصل الظواهر الفردية، وهي ميدان دراسة علماء الأخلاق، عن الظواهر الجماعية، وهي ميدان دراسة المؤرّخين. ويتعلق الأمر هنا، [أي في الوسائطية] بهدم الجدار الذي يفصل بين ما هو نبيل وما هو تافه، بين الأشكال المسمّاة عُليا (الدين، الفنّ، السياسة) والمجالات المعتبَرة دُنيا (المواد، الموجّهات، قنوات البثّ). تحطيم الجدار الذي يفصل التقنية، التي تنظر إليها التقاليد الغربية، إلى اليوم، على أنّها ضدّ الثقافة (anticulture)، والثقافة، التي يُنظر إليها باعتبارها ضدّ التقنية (antitechnique). فكل ميدان منهما يعتبر نفسه مثل الآخر؛ ولعلّه قد حان الوقت أن يُفكّر فيهما نسقيّا، أحدهما من زاوية نظر الآخر، وأحدهما مع الآخر.

# ظاهرة دريدا[1]

دومينيك أنطوان غريزوني

بالفعل، توجد ظاهرة دريدا. عند احتداد أزمة مناويل الفكر والتطفل المرَضيّ للذاتية في الفلسفة، وعند الموت المحقق للمعلّمين المفكرين، في الوقت ذاته، الذي سنصبّ فيه في مجرى الألفية الثالثة، مختالين بالتجدد و"ما بعد الحداثة"، بعضَهم ممن تتولى آخر التقاليد القديمة إعادة امتصاصهم. ويوجد، حتى في صلب الفلسفة الفرنسية (أو ما يقوم مقامها)، ضرب من الفطريات البادئة في الشيخوخة والمتكبّرة، في شكل فريق، جوقة: إنهم الدريديون. إنهم فلاسفة بالشكل القديم، يتبعون ببساطة عمل معلّم، ويلتزمون خطاه، يحاكون أفعاله ويسرقون كلماته ويحتذون في تأملاتهم أدق تعرج يكون في تأملاته.

ويثير ناديهم الأدبي، إذا أُبصر من الخارج، الضحك، وأحيانا يكون مدعاة للتندر بهؤلاء المخربين. فبعضهم يسخرون مما يسمونه الإسهال الخطابي[2] أو يتندرون بالخطاب الخطابي[3] (الخطاب على الخطاب)،

---

(1) مجلة ماغازين ليتيرار(Magazine Littéraire)، العدد196، يونيو/حزيران 1983.

(2) الإسهال الخطابي، محاولة لتعريب اللفظ الفرنسي المنحوت من (logos) بمعنى خطاب، و(diarrhée) بمعنى الإسهال. [المترجم].

(3) هذه هي أيضا كلمة منحوتة للسخرية من الخطاب الخطابيّ المفرط في الزهو بالخطاب، والكلمة الفرنسية هي (logologie). [المترجم].

الذي ينزع إلى الانزلاق نحو خطاب الخطاب الخطابيّ، بلا نهاية. والبعض الآخر يسخر مما يعتبره بعثا جديدا للإكليروسية الفلسفية. ولا يرى آخرون، أخيرا، فيها سوى نسخة جديدة مقتبسة من مسرحية موليير الهزلية "الضحكات المتكلّفة"؛ ولكن هل قرأ هؤلاء الضاحكون المحاكمون الأعمال التي يسخرون منها ويقدحون في أصحابها؟ إذا طرحت عليهم السؤال، فإنهم سيجيبون بالقطع لا، بما أنها أعمال "لا يمكن قراءتها" تماما.

وهذه نقود سهلة، شديدة الملاءمة، تمثل منجما لتصفية الحساب، ولكنها لا تصفيه. بل إنني أجازف بافتراض آخر. إنه تيار دريدي يحمل تمشيا فلسفيا أصيلا لعمل عنيد وقاتم وجاحد، لتأليف قاس أصوليّ في تعبيره، لأنه لا يرضى بأقل من تقويض نهائي للقاعدة التي تحمي الخطاب الغربي النظري.

على رأسهم جاك دريدا: إنه الفيلسوف الذي استمدوا منه الاسم، وحتى اللهجة، كأنه آلة تدق النصوص دقا. إنه معلّم القراءة.

أغلب مؤلفاته تتمظهر في شكل تعاليق وقراءات لكل من أفلاطون وروسو وسوسير وكانط وهيغل ونيتشه وفرويد وهوسرل وغيرهم كثير، ممن مرّوا عبر الطاحونة وتم " تفكيكهم" الواحد تلو الآخر؛ وذلك تحقيقا لهدف بسيط ومعلن: الانتهاء عبر هؤلاء من الفلسفة التقليدية، وقطع الحلقات المفرغة لأوهام الحقيقة التي تتركنا نظن أنه توجد نقود تفكيكية.

ومن أهدافه أيضا، الذهاب أبعد مما ذهب إليه نيتشه، على سبيل المثال، الذي أعلن موت الميتافيزيقا، والذي كان من بين الأوائل الذين

وجهوا لها أقوى الضربات، ولكنه ظلّ يعيش مع وهمه، بأن يتكلم لغته ويعيد صياغة صوره، أو هيدغير مثلا، الذي شطر هذه الميتافيزيقا ذاتها، والتي لم تتمكن حقيقة، رغم جهوده، من التخلص من الافتراضات السابقة. لقد أراد دريدا أن يتخلص من هذا الفخ، فخ صيغة التفكير، التي تضع في نفس الفضاء الذهني، الدليل والنفي، الوجه والقفا. لذللك غير تكتيكه، فدشن استراتيجية العدول. ونقل النظرة لا إلى خارج النصوص بل إلى داخلها. وانغرزت العين المتفلسفة في أغوار المفهوم، تكشف أبسط التمفصلات التي تشد الأزواج المتناقضة: العقل واللاعقل، الحضور والغياب، إلخ.؛ أي ما يشكّل هندسة الفكر الميتافيزيقي، وانتهى بتفجير كل ذلك. هل دريدا غير ممكن القراءة؟ فلنذهب إلى أنه شيطان، أو فيلسوف ماكر. واقرأ كتاب دريدا، وعنوانه: *بنبرة جنائزية تم تبنيها في الفلسفة حديث*[1]، حيث ستجد، في لغة مضيئة، تطبيقا لما أنا بصدد عرضه عليك، من هدم للنصوص بالعين والأذن، مما هو فلسفيّ، بأتم معنى الكلمة.

وخلف المعلّم، يوجد التلاميذ والأتباع، أولئك الذين تبنوا رهاناته، وخاضوا معاركه. إنها مجموعة أنتج عناصرها أعمالا متفاوتة الأهمية. غير أن سارة كوفمان (Sarrah Kofman) تنفصل عنهم بوضوح. إنها فيلسوفة حولاء [وليس في طرفها حَوَل، كما يقول الشاعر العربيّ!]: عينها اليمنى على الفلسفة وعينها اليسرى على التحليل النفسيّ. لقد أصابت كتبها إلى حد الآن [1983]، الهدف. قراءات دون التزام، تحارب

---

(1) D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Jaques Derrida. Ed. Gallilée.

التقاليد. إذ تعرض في كتابها *لغز المرأة*: فرويد كما هو، مبغضا للنساء، يطور نظريته حول الحبس الثقيل للأنوثة. أمّا كتابها *احترام المرأة*: فهي دراسة مقارنة لأنظمة القيود، وإلى أجل مسمى لنفى الفعل الأنثويّ، عبر خطاب روسو وكانط. واليوم، ظهر لها نصان قصيران؛ مصارعان وعدوانيان، أوّلهما: *كيف السبيل إلى الخروج؟*(1) وهو سؤال مطروح على أفلاطون، وهو امتحان للفلسفة مثل بورس (بوروس Poros في الأسطورة المعروضة في *الوليمة*(2)، هو إله المهارة والنجاح)، أي كمدرج للصعود إلى القمر. وترجمة بسيطة للاستعارة: ما ذا نصنع كي تساعد الفلسفة على المعرفة؟ وثانيهما نصّ في قراءة علم التحليل النفسيّ بعنوان: *مهنة مستحيلة*(3)، وهي قراءة لكتاب أنشأه فرويد مؤرخ في 1937، أي أنه من بين أواخر مؤلفاته، *تكوينات في التحليل*. إنها قراءة ماكرة، حيث نتعلم أن معلّم فينا [أي فرويد] لم يكن سوى رجل خبيث، إلى النهاية، متعلقا بسلطته كمحلل نفسيّ يرغب في أن يوصي بعلمه لمن خلفه كاملا. وهو ما لن يجمع أغراض المحللين النفسيين الفرنسيين(4).

---

(1) Comment s'en sortir ? Sarah Kofman. Ed. Galilée.

(2) الوليمة: محاولة لتعريب اللفظة الفرنسية (Banquet)، وهي تعني، عند فرويد طعاما طقوسيا يقوم على الاحتفاء بحدث تاريخيّ، نحو قتل الأب البدائيّ (مقتل أب العشيرة على أيدي الأبناء الحاسدين له). وعبر تناول هذا الطعام يستبطن الأبناء المصالحة مع هذا الأب المعتدى عليه. وباستهلاكهم لحم الحيوان الطوطو، الذي يرمز إلى الأب، يقوون ارتباطهم بالأب ويقوون كذلك اللحمة فيما بينهم. [المترجم]، نقلا عن هنري دوميري Henry Duméry، فصل الوليمة الطقوسية، في الموسوعة الكونية الفرنسية Encyclopaedia Universalis .

(3) Un métier impossible, Sarah Kofman. Ed. Galillée.

(4) بمعنى أنّ تلك الوصاية (أي محاولة توريث علم النفس التحليليّ) لن تؤدّي إلى انسحاب المدارس النفسية غير الفرويدية من الميدان. [المترجم].

ويجدر أن نشير أخيرا، إلى جون لوك نانسي(Jean-Luc Nancy) الذي جمع في كتاب له بعنوان *الواجب المقولي* [أو *التصنيفي*][1] سلسلة من المقالات المبثوثة بين المجلات، حيث لم يهتمّ فيه بالأخلاق، كما قال، ولكنه تقصى الأسس التي يرتكز عليها بعضهم، وذلك لهدف تعليميّ.

وبالمحصلة، فإن العلاقة بين دريدا والدريديين، هي علاقة عمل فلسفي حرّ، متواصل رغم الشكوك واللغط الغوغائيّ. نعم، يمكننا أن نظنه كما نشاء، ولكنه موجود ويتقدم.

---

(1) L'impératif catégorique, Jean-Luc Nancy. Ed. Flammarion..

# هانز جورج غادامير:

# أسئلة الترجمة وآفاق التأويل

# اللغة، واسطة التجربة التأويلية

## مقدمة المترجم:

هذا النص المترجم من كتاب "الحقيقة والمنهج" الذي ألفه الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير الذي عمّر طوال القرن العشرين (1900-2002) نشره بالألمانية عندما بلغ الستين من العمر، فهو يمثل خلاصة فكر اختمر طيلة قرابة ثلثي قرن. ومن المعلوم أنّ الفلسفة الألمانية تمثل الزخم الكبير للفلسفة الأوروبية، منذ هيدغير وفلاسفة مدرسة فرنكفورت.

وقد صدر هذا الكتاب في ترجمات فرنسية وإنجليزية... وننقل هذا النص عن الفرنسية، فهي ترجمة "حفيدة" والعبارة لمترجمي الكتاب نفسه (حسن ناظم وعلي حاكم صالح) إلى العربية عن الإنجليزية الصادرة عام 2007 أي بعد صدور الكتاب بالألمانية بـ47 عاما. ومقارنة بترجمة المترجمين نلاحظ أنهما متقاربتان جدا، وأدعو القارئ إلى ملاحظة ذلك بالنظر في الكتاب الصادر عن دار أويا، طرابلس الغرب، صفحة 505 وما بعدها.

ويهتم غادامير في هذا النصّ بالتأويل واللغة والترجمة، ودورها الإيجابي في تحقيق الفهم بين البشر.

## النص المترجم:

لا شك في أننا نقول " إننا نقوم بمحادثة (أو نحادث أحدا)" لكن المحادثة لا تكون حقة من ذلك، فمن الأصح، عموما القول بأننا وقعنا في محادثة إن لم نقل سقطنا فيها. وبالنظر إلى طريقة استدعاء كلمة أخرى، نجدها تقف على تطورها وترقيها، حيث تكون المحادثة في مد وجزر: ويمكن أن يقع كل ذلك وفق طريقة ما: لكن بهذه الطريقة، فإن المتخاطبين المتحكمين ليسوا بأكثر من المتخاطبين المتحكم فيهم. ولا أحد يعرف مسبقا من "سيخرج" من محادثة ما. إن نجاح التفسير أو فشله حدث مباغت. وهكذا يمكننا القول عن محادثة ما أنها دارت كما ينبغي أو أنها لم تدر تحت تأثيرات ملائمة. كل هذا يثبت أن للمحادثة مسارها الخاص وأن اللغة المستعملة فيها حقيقتها الخاصة، أي إن اللغة "تكتشف" وتستخرج ما سيصبح مكتسبا فيما بعد.رأينا، فيما سبق عند تحليل الهرمينوطيقا الرومنسية، أن الفهم لا يتأسس على تحول الذات إلى الآخر، أي على مشاركة الآخر مشاركة مباشرة (في آرائه). إن فهم ما يقوم به أحدهم هو، كما رأينا، فهم المقصود وليس تقمص الآخر وعيش ما عاشه هو. لقد أكدنا أن تجربة المعنى التي تتم بتلك الطريقة، في الفهم، تتضمن دائما تطابقا. ونلاحظ حتى الآن أن هذا التمشي كله هو تمش لغوي. فلا غرو أن إشكالية الفهم بحصر المعنى، ومحاولة ضبطه بآلية – وذاك موضوع الهرمينوطيقا – تتصل بالنحو والبلاغة اتصالا تقليديا. إن اللغة هي المجال الذي يتم فيه التفاهم بين الشركاء والاتفاق على الشيء ذاته.

**شروط التواصل**: إن الوضعيات التي يتشوش فيها التفاهم أو يتعقد

هي التي تسمح أكثر من غيرها بتبين شروط أي تواصل. من هذا المنظور، فان التمشي اللغوي ولا سيما التعليمي، هو الذي تضمن فيه الترجمة والنقل إمكانية التحاور بين لسانين كل منهما غريب عن الآخر. هنا تتمثل مهمة المترجم في نقل المعنى المراد فهمه إلى السياق الذي يحيا فيه التقبل. طبعا، هذا لا يعني أنه يسمح للمترجم أن يخون المعنى الذي ارتآه صاحب النص. بل العكس، ينبغي أن يكون هذا المعنى محفوظا، ولكن بما أنه ينبغي أن يفهم في ظل لغة أخرى، فإنه من الضروري أن يشكل بطريقة أخرى. لهذا، فان كل ترجمة هي في حد ذاتها تأويل، ويمكننا حتى أن نقول إن الترجمة هي دائما تتمة للتأويل الذي وضعه المترجم للعبارة المقترحة عليه. إن مثال الترجمة يجعلنا نأخذ في الاعتبار أن العنصر اللغوي هو الواسطة التي نتفاهم بفضلها، بما أننا ينبغي أن نتفنن في اختراعه، الأمر الذي لا ننتظره إلا من وساطة صريحة.والغالب على الظن أن هذا التصرف العائد إلى الفن، لا يلائم حالة الحوار العادية. بل بالعكس فالاحتياج إلى الترجمة هو بالنسبة إلى المتحادثين موافقة على ضرب من الحماية. ولما كانت الترجمة ضرورية، فإنه من الواجب التعود على وجود مسافة بين الفكر الموافق للفظ الذي قيل واللفظ الموضوع لتأويل ذلك الفكر. وهي مسافة لا يمكن تجاوزها البتة. لذلك في بعض الأحيان لا يقع التفسير بأتم معنى الكلمة بين المتخاطبين، بل بين المؤولين الذين يمكنهم أن يلتقوا حقا على صعيد واحد. (وكما نعلم، فليس أصعب من أن يقوم حوار بلسانين، حيث يستعمل كل محاور لسانه، ويفهم لسان الآخر دون أن يكون قادرا على استعماله. فكلّ لسان يحاول أن يفرض نفسه على الآخر بوصفه أمثل واسطة للفهم، كما لو كان الأمر بفعل تأثير قوة عليا).

**الفهم والترجمة:** إذا فهمنا فإننا لا نترجم بل نتكلم. وفي الواقع فإن فهم لسان أجنبي يعني عدم الحاجة إلى ترجمته إلى لساننا. فإذا أتقن أحدهم لسانا ما فعلا، فإن أي ترجمة تصبح زائدة، بل تبدو أي ترجمة مستحيلة. بيد أن فهم لسان لا يعني الفهم الحقيقي، وهذا لا يتضمن أي مسار للتأويل. إنها عملية تلقائية لأننا نفهم لسانا ونحن نحياه وهذا لا يشمل فقط اللغات الحية، بل وكذلك اللغات الميتة. فالإشكال الهرمينوطيقي ليس ما تطرحه إجادة اللغة، بل كيفية فهم أمر ما، تلك الكيفية التي بسببها اقتحمنا ميدان تلك اللغة. وكل لغة يمكن أن تتعلم إلى حد الامتلاك التام، بحيث نفكر ضمن اللغة الأجنبية فلا نحتاج إلى الترجمة من اللغة الأم أو إليها. مثل هذا الامتلاك للغة، هو ببساطة شرط مسبق للتفسير والفهم في الحوار وكل محادثة تفترض بداهة أن المتحادثين يتكلمون اللغة نفسها. ففي هذه الحالة فقط، يمكن أن نفهم عبر تبادل الكلام في لغة ما، أن الفهم والتفاهم يثيران إشكالا ما. أما ضرورة اللجوء إلى المؤول فتكون في الحالة القصوى حيث يزدوج المسار الهرمينوطيقي، أي الحوار: إذ يوجد حوار مؤولي مع حوارنا مقابل حوارنا مع المؤول.

**الحوار والتفسير:** إن الحوار هو مسار تفسير وتفهم. فكل محادثة حقيقية تتضمن تفاعلا مع ما يقوله الآخر أي أن نعطيه الحق في إبداء وجهات نظره وأن نضع أنفسنا محله بمعنى إرادتنا فهمه لا بوصفه ذاتا، بل فهم ما يقوله. فما يهم إدراكه هو أحقية ما يفكر فيه، بحيث يمكننا أن نتفق على الأمر نفسه معه. فلسنا نعلق رأيه به شخصيا، بل نعلقه بما نفكر به نحن ونثق فيه. وعلى العكس من ذلك، فما إن ننظر إلى الآخر باعتباره ذاتا

حتى تنقطع وضعية التفسير والتفهم قطعا، كما هو الشأن في المعالجة المرضية أو في استجواب متهم. إن كل ما يميز تلك الوضعية (وضعية التفسير والتفهم في الحوار له شأن خاص على المستوى الهرمينوطيقي، عندما يتعلق الأمر بفهم النصوص ولنبدأ مجددا للحالة القصوى وهي الترجمة. فمما لا شك فيه أن ترجمة نص ليست محض استعادة للمسار النفسي الأصلي لتحريره ولكنها عودة فهم ما يقوله المؤلف، وذلك مهما كانت إحاطة المترجم بحياة المؤلف ومشاعره كبيرة فلا أحد يشك في أننا هنا بإزاء تأويل وليس محض عملية مشتركة. فالنصّ يوضع تحت إضاءة جديدة متأتية من اللغة (المنقول إليها) بالنسبة إلى القارئ الذي يقرأه في تلك اللغة إن هاجس الوفاء الجاثم على الترجمة، لا يمكنه محو الفارق الأساسي بين اللغتين. فبقدر الوفاء الذي نريد أن نتمتع به، (ترجمة النصوص)، نواجه قرارات حرجة. فعندما نريد أن نؤكد سمة للنص الأصلي الذي نترجمه، وهي سمة تبدو لنا هامة بصفة خاصة، فإننا لا نستطيع تأكيده إلا على حساب سمات أخرى أو بالتضحية بها. فهذا هو موقف التأويل بالنسبة إلينا. إن الترجمة تحتوي مثلها في ذلك مثل أي تأويل قدرا من الوضوح ينبغي أن يلتزم به المترجم. ولا يمكنه قطعا أن يترك ما يبدو له غامضا، معلقا. فعليه أن يكشف أوراقه وتوجد، لا محالة حالات قصوى، يكون الأصل فيها محتويا على قدر من الوضوح (حتى بالنسبة إلى القارئ الأول.) ولكن الالتزامات التي تقع على كاهل المترجم دوما، لا تظهر إلا في حالات التأويل القصوى تلك فحسب. فعلينا أن نحدد بوضوح كيف يفهم. ولكن بما أن المترجم لم يكن يضع مطلقا عبارة لكل بعد من أبعاد النص، فإن ذلك يعني تفريطا مؤكدا. إن كل ترجمة جادة هي أوضح من الأصل وأكثر انبساطا منه. ورغم كونها

استعادة ممتازة للأصل، فإنه ينقصها حتما بعض الأصداء التي تتردد في الأصل (في حالات نادرة يمكن أن تعوض الاستعادة الممتازة ذلك النقص، أو ربما قادت إلى ربح جديد، مثال ذلك ترجمة ستيفان جورج (Stefan George) ديوان "أزهار الشرّ" لبودلير إلى الألمانية، حين أعطى النصَّ المترجَمَ نفَسا جديدا وخاصا).

**الترجمة والنص الأصلي:** غالبا ما يكون للترجمان وعي حادّ بالمسافة التي تفصله عن النص الأصلي. ومعاشرته للنص ذاتها تحتوي بعضا من المجهود الذي نبذله لنتفهّم غيرنا في المحادثة. لكننا هنا أمام وضعية تفهّم مُجهد بطريقة خاصة، حيث ندرك أن المسافة التي تفصل ما يقوله الآخر عمّا نريد قولَه نحن، لا يمكنها أن تُردم في النهاية. وبالمثل، ففي محادثة ذات اختلافات لا يمكن تجاوزها، يمكن أن يؤدّي إجراء التفسير (من هذا الطرف أو ذاك) إلى اتّفاق، كما يبحث الترجمان في تراوحه بين الموافقة والمخالفة، عن الحلّ الذي وإن كان الأفضل، فإنّه ليس أكثر من اتفاق. وكما أننا في المحادثة نضع أنفسنا موضع الآخر لنفهم وجهة نظره، فإنّ الترجمان يُجهد نفسه أيضا ليضعها كليا موضع المؤلّف. بيد أنه لا ينشأ أي تفهم بهذه العملية في المحادثة، إلا تحولا إلى الآخر، لا يضمن نجاح المترجم في الاستعادة. وإنه من البين أن البنى متماثلة تماما. ويقتضي التفهم في المحادثة أن يكون المشتركون فيها جاهزين لمحاولة إعطاء الحق لما هو غريب عن أي واحد منهم أو معارض له. ويمكن في النهاية التوصل إلى لغة موحدة وإلى التعبير عن قرار موحد عبر تحول متبادل وغير محسوس ولا إرادي في وجهات النظر (وهذا ما نسميه تبادل الآراء). وعلى هذا تجري محافظة المترجم

على حقوق لغته التي تترجم إليها مع قبوله في الوقت ذاته بما هو غريب عنها أو مناقض لطريقتها في التعبير، وذلك في النص المترجم. غير أن هذا التوصيف لما يقوم به المترجم يبدو شديد الاقتضاب. فنحن لا نستطيع البتة فصل "الشيء" عن اللغة، حتى في الحالات القصوى حيث يجب علينا أن نترجم من لغة إلى أخرى. وحده المترجم الذي يعبر عن "الشيء" الذي يُريه النص إياه، يعرف كيف يعيده، ذلك المترجم الذي لا يجد فقط لغة هي لغته الخاصة، ولكنها هي أيضا مخصصة للتعبير عن النص الأصلي. وهكذا فإن وضعية المترجم هي في العمق وضعية المؤول نفسها.

**مهمة الترجمان:** إن مثال المترجم الذي تتمثل مهمته في تجاوز البون الفاصل بين اللغتين، يبرز بوضوح شديد العلاقة الثنائية التي تربط المؤول بالنص، وهي علاقة توافق تبادل التفسير في المحادثة. ذلك أن كل مترجم هو مؤول. ولا تشكل اللغة الأجنبية إلا احتدادا في الصعوبة الهرمينوطيقية، وهي مسألة غربتها وكيفية تجاوزها. وفي الواقع، فإن كل "المواضيع" التي تهم بها الهرمينوطيقا التقليدية، غريبة (=أجنبية) بالمعنى الواضح للكلمة. وإنه يوجد اختلاف بين مهمة المترجم (وهي استعادة النص) ومهمة كل هرمينوطيقيا عامة للنصوص، وهو اختلاف لا في الطبيعة بل في الدرجة. وهذا لا يعني، مع ذلك، أن الوضعية الهرمينوطيقية التي نواجه فيها النصوص، تماثل مطلقا الوضعية التي يوجد فيها متخاطبان. ذلك أننا، في النصوص، نكون بإزاء "تجليات ثابتة للحياة بطريقة دائمة" تتطلب منا أن نفهمها. وهذا يعني أن إسهام النص شريك الحوار الهرمينوطيقي الحديث، رهين تدخل الشريك الآخر أي

المؤول. فبواسطته فقط (بواسطة المؤول) تتحول الدلائل المكتوبة إلى معان من جديد. ولا يعني ذلك أنه بفضل هذا التحوير في الفهم ينفذ المؤول بدوره إلى اللغة، وهو الأمر الذي يتحدث عنه النص ذاته).إن الأمر هنا كما هو الحال في المحادثة الحقيقية: إنه الرهان المشترك الذي [يربط] الواحد بالآخر، ففي الحوار يكون بين المتحاورين وهنا بين النص والمؤول. وما دام المترجم مؤولا، فإن الترجمان لا يضمن الفهم في الحوار إلا بالمشاركة في رهانه. وهذا هو شأن مؤول نص: إن الشرط الضروري في علاقته بالنص إنما هو مشاركته في معناه.

**الحوار الهرمينوطيقي:** هكذا يكون سائغا الحديث عن حوار هرمينوطيقي. ولكن ينتج عن ذلك، كما في المحادثة الحقيقية، أنه ينبغي الحوار الهرمينوطيقي أن يجترح لغة مشتركة، لا يخرج في ذلك عن المحادثة، ويجترح تطوير أداة في خدمة التفهّم، ولكنه يطابق تماما عملية الفهم والتفهّم. وينشأ تماما كما هو الحال بين شخصين، بين شركاء هذا "الحوار" تواصُلٌ هو أكثر من مجرّد تكيّف. فالنص يقول شيئا ما ولكن هذا النشاط للنص يُردُّ في النهاية إلى عمل المؤوّل. بل لكل من النص والمؤوّل نصيب. ولهذا السبب، فما يقوله نص لا يمكن أن يقارن بوجهة نظر غير قابلة للتصريح مأخوذ بها بإصرار بحيث لا يترك لمن يريد الفهم إلا طريق سؤال واحد: كيف أمكن للآخر أن يصل إلى رأي عبثي كهذا؟ بهذا المعنى، لا يتعلق الأمر بـ "فهم تاريخي" يعيد بناء ما يوافق النص تماما، فما تقترحه على عكس الفهم، هو النص ذاته، والحال أن هذا يعني أن أفكار المؤول الخاصة تشارك دائما، هي أيضا، ومنذ البداية في إظهار معنى النص. وهكذا فإن أفق المؤول الشخص محدد، ولكنه في

الوقت نفسه ليس على شاكلة وجهة النظر الشخصية التي نتمسك بها أو نفرضها على الآخرين، ولكنه بالأحرى كالرأي والإمكانية التي ندخلها في الحسبان والتي تجر بدورها تخصيصا حقيقيا لما قيل في النص. وقد أوضحنا ذلك - أعلاه - بوصفه انصهارا للآفاق. نتبين الآن الشكل الذي يتحقق فيه الحوار، والذي بفضله ينفذ إلى العبارة شيء ليس لي أنا فقط ولا للمؤلف ولكنه مشترك بيننا. إننا نقر بالفضل للرومنطيقية الألمانية في فهم ما تقتضيه الأهمية النظامية التي تتمتع بها السمة اللغوية للحوار بالنسبة إلى كل الذين يفهمون. إن تلك الرومنطيقية قد علمتنا أن الفهم والتأويل في النهاية هما شيء واحد. فقط بهذا الاعتراف، يتحرر مفهوم التأويل، كما رأينا ذلك، من الدلالة البيداغوجية والعرضية التي كانت له في القرن الثامن عشر، ليأخذ قيمة نظامية، تحددها الوضعية - المفتاح التي اكتسبتها مسألة اللغة في الإشكالية الفلسفية عموما.

فانطلاقاً من الرومنطيقية، لم يعد بإمكاننا تصور المفاهيم الخاصة بالتأويل مضافة إلى الفهم، كما لو كانت موضوعة مهيأة بعناية في رصيد لغوي، نسحبها منه حسب الحاجة، فإذا لم نستطع إليه سبيلا، انتفى الفهم الفوري بل إن اللغة هي الوسيط الكوني الذي تقع فيه عملية الفهم ذاتها التي تتم في التأويل. وهذا لا يعني أنه لا يوجد مشكل مخصوص في التعبير. ولا يشكل الاختلاف بين لسان نص ولسان المؤول، أو البون الذي يفصل الترجمان عن الأصل، لا يشكل كل ذلك مسألة من درجة ثانية إطلاقا. بل ينبغي أن نقول العكس إن مشاكل التعبير اللغوي، هي في الواقع مشاكل يطرحها الفهم ذاته. إن كل فهم هو تأويل، وكل تأويل يتفتح وسط لسان يريد أن يضع الشيء في عبارة وهو باق على حاله لساناً للترجمان.

## خاتمة:

هكذا تبدو الظاهرة الهرمينوطيقية حالة خاصة من العلاقة العامة بين أن نفكر وأن نتكلم، وهي علاقة ذات حميمية ملغزة ينتج عنها تخفي اللغة في الفكر. والتأويل، تماما كالمحادثة، هو دائرة تنشبك في جدلية السؤال والجواب. إنها علاقة أصيلة للحياة، ذات سمة تاريخية، تنجز وسط اللسان ويمكن أن نسميها لهذا السبب بالحوار، حتى وإن تعلق الأمر بتأويل النصوص. إن سمة الفهم اللغوية هي تجسيد تاريخ التأثير.

إن ما يكشف الصلة الأساسية بين العنصر اللغوي والفهم، هو كون الصلة بدءا من جوهر سنة الوجود في الوسط الذي هو اللسان، حتى وإن كان الموضوع المفضل للتأويل من طبيعة لغوية.

---

المصدر:

Hans-Georg Gadamer: Vérité et méthode: les grands lignes d'une herméneutique philosophique, traduction française, Editions de Seuil, 1996, p-p.405-411.

• غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الكبرى لهرمينوطيقا فلسفية.

# "الحوار يفترض التكافؤ"

## حوار مع إدجار موران

### تمهيد:

أوردت نشرية "البريد الجديد" التابعة لليونسكو في يناير/ كانون الثاني 2004 حوارا هامّا مع إدجار موران أحد العقول المدبّرة اليوم في مجال فلسفة التعقّد، وقد دعانا إلى تعريبه ما وجدناه في إجابات الرجل من موضوعية ومن إنصاف أصبحا بمثابة العملة النادرة اليوم في ظلّ ارتفاع أصوات التغيير العنيف وصدام الحضارات. ولكن لا يعني ذلك أنّنا نوافقه في كلّ ما قاله أو نتبنّى أفكاره، بل إنّ نقلنا إياها إلى اللغة العربية، يقع ضمن منظور يحاول تعميق النظر في بعض أمهات المسائل المطروحة اليوم على الوجود البشري كي يعلو صوت العقل على أزيز الرصاص.

وفي ما يلي نصّ الحوار وقد أجرته صوفيا بخاري:

إنّ الحوار، عند الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إدجار موران، لا يمكن إلاّ بين أفراد يتبادلون الاعتراف بأنّ كلّ واحد منهم ذات لها كيانها بين الذوات، ويوفون الآخر ما يرونه لأنفسهم من الأهلية

والحقوق. لهذا لا يُبدي من نفسه اليوم أنّه متفائل، في زمن صفته التنابذ وانحسار التفاهم.

- **البريد الجديد: هل لكم أن تساعدونا في محاصرة مفهوم "حوار الحضارات"، بل وحتى مفهوم"الحضارة" قياسا بمفهوم "الثقافة"؟**

**إدجار موران:** حسب تمييز كلاسيكي اقترحه علم الاجتماع الألماني في القرن التاسع عشر، ندعو ثقافةً كلَّ ما كان خاصّا بمجموعة إثنية، بأمّة، بطائفة، أي باستعمالاتهاو عقائدها وعاداتها وطقوسها واحتفالاتها وآلهتها وأساطيرها...أمّا ما تعلّق بالحضارة، فهو ما يمكن أن ينتقل من ثقافة إلى أخرى. من ذلك أنّ زراعة البطاطا انتقلت من أمريكا إلى أوروبا ثمّ إلى سائر بلاد العالم، تماما كما هو شأن استعمال العرَبة إذ انطلق من منطقة ما من المعمورة ثمّ انتشر على نطاق واسع.

بعبارة أخرى فإنّ الحضارة هي ما هو تقنيّ ومادّيّ وما هو قابل للانتقال.

غير أنّ مفهوم"حوار الحضارات" يستعمل كلمة "حضارة" بمعنى "ثقافة"، لأنّها تحيل على مجموعات تختصّ بعدد من السمات الفردية يفترض أنها غير قابلة للامتزاج بغيرها. عندما نتحدّث عن حوار الحضارات في معناه البسيط، نفكّر مباشرة في الحضارات الغربية والصينية والإسلامية والمسيحية والإيرانية والإفريقية، إلخ. والحال أنني عندما أتحدّث عن الحضارة الصينية، فإنّني أفكّر في الطاو والكنفوشيوسية، ويمكنها بالطبع أن تذيع في خارج الصين. أمّا الحضارة الإسلامية، على سبيل المثال، فتشمل دولا وشعوبا لها

ثقافات مختلفة، رغم أنّ بمقدور هذه الحضارة أن تنتشر طبعا في أنحاء العالم. وباختصار، فإنّ الحضارة والثقافة مفهومان غائمان ويقعان موقع الشكّ.

ومع ذلك يبدو لي أنّ ما تريد اليونسكو قوله هو:"نحن مختلفون، لنا عقائد وديانات مختلفة، لكنّ خصوصياتنا لا يجب أن تمنعنا من أن نتحاور."

**- ماذا يعني "أن نتحاور" بالنسبة إلى حضارة ما؟**

من وجهة نظري، الحضارات والثقافات لا تتحاور. وحدهم الأفراد يمكنهم أن يتحاوروا. يتعلّق الأمر بأولئك الذين يكونون في صلب ثقافة ما فيتخذون موقفا منفتحا ويعترفون بوجود الآخر. ويرون أنّه انطلاقا من الاختلافات، يمكن أن نجد قاعدة مشتركة، لغةً مشتركةً- من ذلك أنّنا "كلنا نطلب السلم". فإذا نظرت إلى العالَم النصراني في العصور الوسطى إبّان الحروب الصليبية، لم يكن ثمّة حوار ممكن لا مع المسلمين ولا مع اليهود. وكذا الأمر مع المتعصّبين التماميين الإسلاميين اليوم، لا يوجد حوار ممكن معهم لأنّ الآخرين بالنسبة إليهم هم "كلاب خونة". إذ ما إن يُرمى الآخر بالكُفر أو بالخيانة، حتّى يصبح الحوار ممتنعا.

**- وهل الغربيون منفتحون نحو الحوار اليوم؟**

حالياً، حدّدت السلطة في الولايات المتحدة إمبراطورية الخير وإمبراطورية الشرّ، كما هما عندها، في حين أنّ العكس هو الصحيح من منظور القاعدة. فكلّ يدّعي أنه يمثّل الخير والآخر يمثّل الشرّ. والحال أنّ الوضعيات المثنويّة الحدّيّة تجعل الحوار غير ممكن. ومع ذلك، يرى بعض الغربيين الذين درسوا حضارات أخرى، أنّ الإسلام أعظم من أن

يُختزل في الأصولية، وأنّه ديانة عظيمة كان دورها الحضاري بارزا في الماضي، تحديدا في عصر[ازدهار] بغداد وعصر الخلافة وفي الأندلس. ويذكّر أولئك الدارسون أنها كانت الحضارة العظيمة الوحيدة خلال العصر الوسيط المتقدّم، وأنّه توجد تأويلات كثيرة للإسلام وأخيرا فإنّه يوجد معتنقون للائكية داخل العام الإسلاميّ. فما إن نجدْ تنوّعا داخل ثقافة ما أو حضارة ما حتّى يكون ثمّة أناس مستعدّون للحوار. عموما، يتعلّق الأمر بأشخاص ذوي أذهان أقلّ تشبّثا بالأعراف والعادات السائدة، أذهان "عادلة عن التطابق مع المألوف"، ويكونون أحيانا مولّدين ينحدرون من عدّة حضارات.

**- ما معنى "حوار"؟**

هو أن يعرض كلّ واحد أطروحته ويُورد حججه وأن لا نمنع الآخر من أن يفعل ذلك أيضا.

**- ما هي شروط الحوار؟**

أولا أن يتمّ الاعتراف بالآخر بوصفه مخاطبا ذا حقوق مساوية للذات. والحوار الحقيقي، هو عندما نعترف للآخر بالأهلية عينها. لا يوجد حوار ممكن بين عبد ومولاه. إنّ الحوار يفترض التكافؤ- وهي وجهة نظر جديدة نسبيا في الثقافة الأوروبية! لقد سيطرت أوروبا واستغلّت العالم منذ اكتشاف أمريكا، ومارست امتهان السود والاستعباد، وأجرت [على العالم] ضروبا من القهر هي الأشدّ والأطول عبر التاريخ. ولكن في هذه القارّة نفسها، وربما منذ اكتشاف أمريكا، ساهم مفكّرون ذوو عقول منفتحة في بلورة بعض الأفكار المفاتيح التي تسمح بالحوار:إنّ القسّيس الإسباني برتولومي دي لاس كاساس هو الذي قال إنّ سكان أمريكا الأصليين هم بشر كسائر البشر، مثلما أنّ مونتاني هو

الذي قال إنّنا [أي الغربيين] ندعو"برابرةً" أولئك المنتمين إلى حضارات أخرى. وقد تواصل ذلك مع منتسكيو الذي تخيّل شخصا فارسيا يقدم إلى فرنسا على طريقة عالم أنثروبولوجيا متشبّعا بفلسفة حقوق الإنسان. بعبارة أخرى فقد كانت أوروبا الغربية موطن الغلبة ومصدر أفكار التحرّر في الآن ذاته. ولم تتمكّن البلاد المستعمَرة من تحقيق تحرّرها النسبيّ إلاّ بتبنّي تلك الأفكار.

**- ما هي عوائق الحوار في عالمنا اليوم؟**

يكون ثمّة عائق عندما يكون شيء ما مقدّسا عند واحد وهو غير مقدّس عند الآخر. من ذلك أنّ مسلما ونصرانيا ويهوديا لا يمكنهم أن يتحاوروا حول ما إذا كان المسيح [عليه السلام] قد بُعث في اليوم الثالث وما إذا كان موسى[عليه السلام] قد تلقّى ألواح الشريعة أو ما إذا كان محمد[ﷺ] قد تلقّى الوحي من جبريل[عليه السلام]. ولكننا يمكن أن نعترف بما هو مقدّس عند الآخر ونتحاور، أي أن نتقدّم في معرفة الآخر.إنّ الذين يتحاورون قليل عديدُهم، لكنّهم موجودون. وهذا يعني أنّهم عندما يكونون قلائل، فإنّنا لا يمكن أن نتقدّم كثيراً.

**- ما الفرق بين أن نتحاور وأن نتفاوض؟**

أن نتفاوض يعني أن نساوم من أجل تحقيق مصالح، للوصول إلى اتفاق. في حين أنّ الحوار الحقيقيّ، هو أن نفهم الآخر. وكي نفهم الآخر، علينا أن نحاول معرفته في كلّيّته بمعرفة عقائده وعاداته وطقوسه وحضارته – وهو ما يفترض ضربا من الثقافة، دون أن يصل الأمر إلى حدود التبحّر في العلم. أي أن نفقه أنّ الآخر ذات مثلنا تماما، إذ هو كائن مستقلّ يستحقّ الاحترام. ويجب أن يكون ثمّة دافع

ذاتيّ، من مصلحة وجاوب عاطفيّ. من دون ذلك لا يقع الفهم. أمّا اليوم فالهستيريا الجماعية والمثنويّة الحدّيّة اللتان نحن واقعون تحت وطأتهما، تحولان دون التعاطف ومن ثمّة دون الفهم. نحن في فترة تراجع الفهم من جرّاء هذه الحرب وتداعياتها.

**- كيف نشجّع دافع التجاوب العاطفيّ هذا الذي تتحدّثون عنه؟**

خذي مثال فرنسا وألمانيا اللتين تحاربتا طوال قرن ونصف. فقد كان الفرنسيون يعلّمون أبناءهم في المدرسة أنّ الألمان أجلاف، وكان الألمان يعلّمون أبناءهم في المدرسة أنّ الفرنسيين لا قيمة لهم[تُفَّهٌ]. وبعد الحرب العالمية الثانية تقررت مراجعة الكتب المدرسية لمادّة التاريخ بالتخلّي عن النظرة الأنانية [المركزية الضيّقة] ولتبنّي وجهة نظر أوسع. ومع ذلك مازال يتمّ اليوم في أوروبا الغربية حجب بعض الجوانب التاريخية في دراسة هذه القارّة. من ذلك أنّه يقع تجاهل أنّ الإمبراطورية العثمانية وصلت إلى المجرّ وإلى يوغوسلافيا سابقا وأنها قامت بدور حضاريّ طوال قرون. يجب أن تكون لنا ثقافة تاريخية كي نتجاوب مع الآخر. وبعبارة أخرى، ينبغي أن تتجمّع شروط كثيرة، حتى ينعقد الحوار. بعض الأفراد من ذوي الدوار الحاسمة في الدولة وفي المجتمع يمكنهم أن يدعموا قدرات الحوار بوضع كتب ومناهج تسمح بفهم الآخرين. إنّ الفهم هو شرط الحوار.

**- هل تشاطرون رأي هانتنجتن أنّ صدام الحضارتيْن الغربية والإسلامية لم يكن من الممكن تفادي حصوله بعد أن قضت الحرب الباردة أوزارها؟**

لا، بل أرى أنّه كان بالإمكان تفاديه. ولكن أقول إنّ هذا الصدام يجري اليوم، حتّى وإن لم يقع فعلا بعدُ. وكثيرة هي المؤشّرات الدالّة على ذلك. من ذلك أنّ ظاهرة الفدائيين كانت مقتصرةً -إلى حدود التدخّل في العراق- على مجموعة صغيرة من مناضلي الجهاد الإسلاميّ الفلسطينيين. واليوم انتشرت في العراق، بل نجده في ضرب آخر من السلوك الفدائيّ قريب من ذاك الذي وجد في اليابان خلال الحرب العالمية الثانية: إذ انبرى بعض الناس – رغم كونهم غير مؤمنين- للتضحية بأنفسهم دفاعا عن وطنهم. وما إن تحتدّ الحرب والقمع الإرهابيّ والرعب العسكريّ، حتّى تجثم حلقة مفرغة قوامها الحقد والاحتقار والرفض والنفور، وإذّاك علينا ربّما أن نقاوم حربا بين الحضارات.

**- كيف نقاوم؟**

بالكلام وبالذكاء وبالوعي. نحن نعلم المبادئ التي علينا احترامها: فهم الغير والاعتراف بحقوق الآخر. وثمّة عصور، نحو عصرنا، حيث يوجد حوار ممكن قليل جدّا. وأرى أنّنا مقبلون على عصر قاتم.

## حوار أجرته صوفيا بخاري

## إدجار موران: مفكّر التعقّد

* إدجار موران عالم اجتماع وفيلسوف وهو أحد أهمّ المفكّرين الفرنسيين المعاصرين. ولد سنة1921 في باريس وناضل في صفوف المقاومة أثناء الحرب العالمية الثانية. له ديبلومات في التاريخ والاقتصاد والحقوق، بدأ حياته العلمية سنة1950 في المركز القومي للبحث العلمي (CNRS) وواصل بحوثه في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم

السياسية، مهتما بالحوار بين التخصصات العلمية.

* تعلّق تحديداً بتصوّر منهج لرفع تحدّي التعقّد الذي أصبح خاصّا بكلّ معرفة واهتمّ أيضا بإصلاح السياسة والفكر، قصد تجاوز الأزمة الكوكبية الحالية. وأجزاء المشروع الخمسة وهي: - طبيعة الطبيعة، حياة الحياة، معرفة المعرفة، الأفكار، الهويّة الإنسانية- طبعت من سنة 1977 إلى سنة2001 (في دار سوي Seuil).

* تشمل آثاره الغزيرة، وقد تُرجمت إلى لغات عدّة، تحديداً: الإنسان والموت (سوي،1951)، مقدّمة لسياسة الإنسان (1965)، فكر الزمن (جراسيه، 1962-1976)، للخروج من القرن العشرين (ناثان،1981)، العلم واعياً (فايارد،1982)، الأرض وطناً (بالتعاون مع سوي،1993)، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل (سوي،2000)، دروس سبعة معقّدة للمستقبل(نشر اليونسكو، 2001)، في سبيل سياسة الحضارة (آريا،2002).

* يضطلع، ضمن مسؤوليات أخرى، برئاسة الوكالة الأوروبية للثقافة (UNESCO) وسُمّي باسمه الكرسيّ المتنقّل إدجار موران لليونسكو، وقد أنشئ في جامعة سلفادور بالأرجنتين سنة 1999.

نشر إدجار موران سنة2003 كتاب: ***أن نربّيَ للعصر الكوكبيّ، الفكر المعقّد منهجا للتعلّم في الخطأ والشكّ البشريّ*** (بمشاركة راؤول موتا وإيميليو روجر شيورانا، بالاند)، وكتاب ***أطفال السماء: بين الفراغ والضوء والمادّة***(بالاشتراك مع ميشال كاسّي وأوديل جاكوب)، وكتاب ***عنف العالم*** (بالاشتراك مع جان بودريار، نشر دي فلين).

# المحور الرابع: البلاغة والحجاج

- من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص
- الإسناد بين البلاغة والتداولية

# من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص
# حجاجية المفردة القرآنية نموذجا

## 1. تاريخ التناول العربي الحديث للحجاج

يحتاج الناظر إلى منزلة نظريات الحجاج في الدراسات العربية الحديثة إلى وقفة تأمّل تضبط الحدود الزمانية لبداية الاهتمام بهذه النظريات وإلى نظرة نقدية لممارسات هذه النظريات وتطبيقاتها على النصوص العربية المختلفة.

ولعلّ الإقناع، وهو مقصد أساسيّ، في الخطب والنصوص ذات المنزع التأثيري، قد شكّل نواة البحث الحجاجي والقلْب الرابط بين البلاغة القديمة (الأرسطية، وفي صيغتها العربية القديمة) والبلاغة الجديدة (نظريات الحجاج والتداولية ونظرية الأعمال اللغوية ). فالإقناع هدف يتحقق عبر توسّل أدوات وأساليب بلاغية (أي لغوية، تركيبية، بيانية،...).

ولعلّ من بين الدراسات الأولى التي تطرقت للحجاج بشكل فنّي دقيق كتاب "فنّ الإقناع" (1985) لمحمد العمري، حيث اقترح خطاطات ونماذج عملية لتحليل الخطبة تحليلا حجاجيا. ويأتي

كتاب صلاح فضل "بلاغة الخطاب وعلم النص" (1993) ليعزز الناحية النظرية والتاريخية والعلائقية لمباحث الحجاج، من خلال فتح الحدود بين البلاغة والأسلوبية وبين التداولية والحجاج... مع اختلاف في التسميات الاصطلاحية، ممّا نعقد له حيّزا من البحث، لاحقا.

## 2. الربط بين الحاضر والبعد التاريخي التراثي

وتأتي دراسات طه عبد الرحمن، في سياق ربط النظريات الحجاجية بالمنطق ومحاولة استثمار ذلك في تبيان منهج التراث عبر نماذج كثيرة (ابن رشد، ابن خلدون، الشاطبي، الغزالي،...) ويعدّ كتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث" (1994) كتابا غنيّا في هذا السياق التأصيليّ، حيث لا يبقى الحجاج نبتة غريبة، بل يجد له أصولا وامتدادات في المتن التراثيّ الفكري والفقهيّ والفلسفيّ والأصوليّ والنحويّ.

## 3. الخلط الاصطلاحيّ في البحوث والمقاربات الحجاجية

لا يبرأ الجهاز الاصطلاحيّ المعتمد في الدراسات العربية من داء الخلط وعدم الدقة والاشتراك. فالمصطلحات المعتمدة في هذا السياق تخضع لاجتهادات الباحثين وحدود اطلاعهم ومحاولاتهم ترجمة ما اطلعوا عليه في اللغة أو اللغات الأجنبية التي تيسّر لبعضهم الإلمام بها وهنا نجد البرهان والاستدلال والحجاج والجدال والاستقراء والقياس، وغيرها من المصطلحات الأساسية في النظريات الحجاجية غير مستقرّة ولم يغلب عليها في السياق العربي العامّ توجُّهٌ واضح يُعفي الباحث

الجديد من تلمُّس الطريق الشائكة نحو مزيد تدقيق الجهاز الاصطلاحيّ.

طبعا هذا فضلا عن الاختلاف الجزئيّ في الجذر (ح ج ج) فمنهم من يستعمل (الحجاج) ومنهم من يفضّل (التحاجّ) ومنهم من يفكّ الإدغام فيقول (التحاجج) ومنهم من يستعمل (المحاجّة) ومنهم مَن يفكّها فيقول (المحاججة)... وغير ذلك من التصريفات الاشتقاقية.

لا نريد أن نحسم الأمر، في شبكة واحدة وموحّدة من هذه البدائل الاصطلاحية، ولكن ما يلفت الانتباه هو غلبة تجاهل (أو إهمال) كلّ باحث لغيره ممّن انكبّ على المسألة ذاتها، ممّن يقع خارج دائرة تأثيره، فما عدا تأثير الشيخ أو الأستاذ المشرف والمؤطّر في طلبته وأتباعه من الباحثين، فإنّ الغالب على الباحثين أن ينطلق كلّ واحد منهم في ابتكار سبيل خاصّة به اصطلاحيّا.

ولعلّ من الأسباب التي جعلت البون شاسعا بين الاختيارات الاصطلاحية التي يعمد إليها الباحثون العرب، هو التفاوت في نقل هذه المعرفة النظرية من اللغات الأجنبية، فمنهم من يُترجم مباشرة عن الأصل الأجنبيّ، ومنهم من يأخذ عن التراجمة دون أن يتمكن من الاطلاع على الأصل. هنا لا نحكم بالتعميم على وقوع الثاني دون الأوّل في التمكّن والإحاطة بالمسألة، فرُبَّ حامل فقهٍ إلى مَن هو أفقهُ منه، ورُبّ سامع أوعى من قائل، ولكن في معظم الأحيان، قد تلتبس عليه أمور، التبست على المترجم (الوسيط) من قبلُ، فوَقَع وأوقعه في مزالق سوء الفهم، وهذا ينجرّ عنه عدم تمثّل النظرية، كما هي في مظانّها، وينجرّ عنه سوء التطبيق، على السياق العربيّ المستهدف، عبر عملية التثاقف والانفتاح على نظريات الحجاج الغربية.

## 4. تاريخ الحجاج

يرى بعض الباحثين[1] أنّ الحجاج الغربي أرسطيّ وإن صيغ صياغات حديثة، وهو بذلك يخالف الحجاج العربي الذي وجد فيه الباحث نفسه تعقيدا مرده طبيعة اللغة والثقافة العربية، حسب رأيه.

وإذا كان الحجاج يقوم على استمالة المخاطب (أو المُحَاجّ: في صيغة اسم المفعول) وتوجيهه وجهة مّا، فإنّ أجلى الخطابات الحجاجية هي تلك التي تهتمّ بالدعاية والإشهار، ومن ثمّة فقد انبرى عدد من الباحثين يحاولون "الكشف عن خصائص البنية الحجاجية للخطاب الإشهاري" انطلاقا من العمل على "توصيف الحجاج والإشهار بوصفهما عمليتين لسانيتين وعقليتين تعتمدان مبدأ استمالة الآخر".

ويؤرخ بعض الباحثين للدراسات الحجاجية بالرجوع إلى بريلمان وتيتيكاه حيث تطلق كلمة (argumentation) على العلم وموضوعه، ومؤدّاها درس تقنيات الخطاب التي تؤدي بالذهن إلى التسليم بما يعرض عليه من أطروحات، أو أن تزيد في درجة التسليم وربما كانت وظيفته محاولة جعل العقل يذعن لما يطرح عليه من أفكار، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان إلى درجة تبعث على العمل المطلوب، على أن الحجاج مثلما أنه ليس موضوعياً محضاً فإنه ليس ذاتياً محضاً؛ ذلك أن من مقوّماته حرية الاختيار على أساس عقلي، وعلى صعيد آخر يمكن القول بأن الحجاج في ارتباطه بالمتلقي يؤدّي إلى حصول عمل ما أو

---

(1) أحمد الصيد، ماذا بين مصطلحات الحجاج والبيان والبلاغة والخطابة في التراث العربي الإسلامي، في مقابل مصطلحي La rhétorique/L'argumentation؟ الأجنبيين: الجاحظ/ أبو حيان التوحيدي أنموذجا.

الإعداد له، ومن ثمّ سيكون فحصُ الخطابات الحجاجية المختلفة بحثاً في صميم الأفعال الكلامية وأغراضها السياقية، وعلاقة الترابط بين الأقوال والتي تنتمي إلى البنية اللغوية الحجاجية، وسيكون الحجاج مؤطراً بالخاصية اللسانية الشكلية، وليس بالمحتوى الخبري للقول الذي يربط القول بالمقام، ولما كان الأمر كذلك فإن تركيز التداولية ينصب على العلاقات الترابطية بين أجزاء الخطاب والأدوات اللسانية المحققة له، ومن خصائص الخطاب الحجاجي الذي يميزه عن البرهان أو الاستنتاج إمكان النقض أو الدحض مما يجعل من إمكانية التسليم بالمقدمة المعطاة أمراً نسبياً بالنسبة إلى المخاطب. وتتصدر المحاجّة كوظيفة لسانية قائمة الوظائف اللغوية بالرغم من عدم إشارة الدارسين الذين تناولوا موضوع وظيفة اللغة إليها كبوهار وجاكبسون وغيرهما.. إلخ.

## 5. أصناف الحجج

ويستعرض الدارسون أصناف الحجج التي تزخر بها النصوص. فمن الحجج الإذعانية، ما جاء في خطبة **زيد بن المقنع العذري** الذي سعى في ضمان ولاية العهد إلى يزيد بن معاوية، فخطب في حضرة معاوية (ض) قائلا: "هذا أمر أمير المؤمنين وأشار إلى **معاوية**، فإن هلك.. وأشار إلى ولده **يزيد** فإن أبيتم فهذا... وأشار إلى سيفه [1].

ومن بين أنواع الحجج التي ننقلها عن بعض الدارسين[2]:

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1965، 508/3.

(2) Perelman et Tytica ,Traité de l 'argumentation, p 501-527.

1- حجّة التبرير l'argument de gaspillage، وأداتها "بما أنّ".

2- حجّة الاتجاه direction، وغرضها التحذير من انتشار شيء ما.

3- الحجّة التواجدية، تبنى على علاقة الشخص بعمله، ويمكن أن نمثل لها بقوله صلى الله عليه وسلم:

" **من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه**" إذ يمكن أن نقول بأن المتعلم بوصفه شخصا في جوهره ليس فضوليا، وعمل ترك ما لا يعنيه من تجليات حسن الإسلام.

4- الحجّة الرمزية: للرمز قوة تأثيرية في الذين يقرّون بوجود علاقة بين الرامز والمرموز إليه كدلالة العلم في نسبته إلى وطن معيّن، والهلال بالنسبة إلى حضارة الإسلام، والصليب بالنسبة إلى المسيحية، والميزان إلى العدالة.

5- حجّة المثل: إنّ الغاية من اعتماده حجاجيًا هو التأسيس للقاعدة، والبرهنة على صحتها.

6- حجّة الاستشهاد: غايته توضيح القاعدة، وتكثيف حضور الأفكار في الذهن، وربما كان الاستشهاد أداة لتحويل القاعدة من طبيعة مجرّدة إلى أخرى محسوسة، ولعلّ القرآن الكريم فيما يقدم لنا من أمثلة حجاجية أهمّ مصدر لهذه الأشكال الحجاجية، على أنّ العناية بالاستشهاد القائم على التمثيل مقيد بجملة من القيود لعل أهمّها؛ عدم إطنابه، ومن الحجج المعتمدة أيضا المعطيات العددية الناتجة عن الإحصاء[1].

---

(1) حميد اعبيدة، الحجاج في الفلسفة، مجلة فكر ونقد. وسنهتمّ – وإن في عجالة – باعتماد المقاربة الأسلوبية للحجاج على عنصر التواتر الكمّي، عند تحليل حجاجية المفردة القرآنية.

باتساع مجال الأفعال الإنجازية التي تنتمي إلى علم الدلالة اللساني، يوسع أوزفالد ديكرو كذلك حقل "التداولية المُدمجة".

نشير في البداية إلى أن هذه الأخيرة تتسع في المراجع التي جاءت بعد "Dire et ne pas dire"، في دراسة الحجاج في اللغة. يركز الكتاب المعنون بـ"Les mots du discours" على الكلمات أو عبارات مثل: أجد أن، لكن، حتما، زد على... حيث الوظيفة الأولية حسب ديكرو هي خدمة التوجيه الحجاجيّ للملفوظات.

لكن استعمال هذه الكلمات أو العبارات ليس بضروري حتى نتحدث عن الحجاج. نقرأ في مقال له صادر في 1979: "خلاصتنا أن التوجيه الحجاجي لازم لمعظم - على الأقل- الجمل: دلالتها تحتوي على توجيه مثل: «بتلفظنا لهذه الجملة نحن نحاجج في صالح استنتاج معين»[1].

تأتي هذه الخلاصة لإثراء الفكرة التي دافع عنها أوزفالد ديكرو (O.Ducrot) باستمرار، والتي تنظر إلى اللغة، عكس الصورة التي يقدمها سوسير، على أساس مجموعة من التواضعات التي تسمح بتفاعل الأشخاص، والتي بفضلها يكون بإمكانهم لعب وفرض الأدوار تعاونيا في اللعبة الكلامية[2].

ويبيّن العزاوي أنّ نظرية الحجاج في اللغة أمر مستجدّ في الدراسات اللسانية، حيث تتعارض هذه نظرية من النظريات والتصورات الحجاجية

---

(1) O. Ducrot, Les lois du discours, **Langue française**, n°. 43, P. 27.

(2) جون سرفوني، التلفظ، تعريب ذهبية الحاج حمو:

(Jean Cervoni, l'Enonciation, P.U.F. Paris 1987).

الكلاسيكية التي تعد الحجاج منتميا إلى البلاغة الكلاسيكية ( أرسطو) أو البلاغة الحديثة ( برلمان، أولبريخت تيتيكا، ميشال ميير....) أو منتميا إلى المنطق الطبيعي ( جان بلير غريز...)

إنّ هذه النظرية التي وضع أسسها اللغويّ الفرنسي أوزفالد ديكرو منذ سنة 1973 نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكّنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها: "أننا نتكلم عامة بقصد التأثير".

هذه النظرية تريد أن تبيّن أنّ اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية (Intrinsèque) وظيفة حجاجية، وبعبارة أخرى، هناك مؤشرات عديدة لهذه الوظيفة في بنية الأقوال نفسها[1].

## 6. البلاغة والحجاج

ليس الحجاج علما / فنا يوازي البلاغة، بل هو ترسانة من الأساليب والأدوات يتم اقتراضها من البلاغة (ومن غيرها، كالمنطق واللغة العادية،...)، ولذلك فمن اليسير الحديث عن اندماج الحجاج مع البلاغة في كثير من الأساليب. ولمّا كان مجال الحجاج هو المحتمل وغير المؤكد والمتوقع، فقد كان من مصلحة الخطاب الحجاجيّ أن يقوّي طرحه بالاعتماد على الأساليب البلاغية والبيانية التي تظهر المعنى بطريقة أجلى وأوقع في النفس.

ولعلّه من الطريف بمكان الإشارة إلى أنّ الأساليب البلاغية قد يتم

---

(1) أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، مجلة فكر ونقد.

عزلها عن سياقها البلاغي لتؤدي وظيفة لا جمالية إنشائية (كما هو مطلوب في سياق البلاغة) بل هي تؤدي وظيفة إقناعية استدلالية (كما هو مطلوب في الحجاج). ومن هنا يتبيّن أنّ معظم الأساليب البلاغية تتوفر على خاصية التحول لأداء أغراض تواصلية ولإنجاز مقاصد حجاجية ولإفادة أبعاد تداولية.

"إن محسنا لهو حجاجي إذا كان استعماله، وهو يؤدي دوره في تغيير زاوية النظر، يبدو معتادا في علاقته بالحالة الجديدة المقترحة. وعلى العكس من ذلك، فإذا لم ينتج عن الخطاب استمالة المخاطب، فإن المحسن سيتم إدراكه باعتباره زخرفة، أي باعتباره محسن أسلوب ويعود ذلك إلى تقصيره عن أداء دور الإقناع».

## 7. تطبيقات نظرية الحجاج على القرآن الكريم

ظهرت أطروحة عبد الله صولة "الحجاج في القرآن من خلال أهمّ مظاهره الأسلوبية"، في طبعتها الأولى سنة 2002[1] وهي تمثل طرازا للنظر الجدّي في مسألة الحجاج من زاوية أسلوبية، عبر دراسة تطبيقية تناولت الكتاب العزيز.

ولعلّ غلبة المنهج الأسلوبي في طريقة عرض المادة العلمية لهذه الأطروحة لأمر مما يلفت الانتباه حقا. هذهٌ الأطروحة التي نوقشت في كلية الآداب بمنوبة / تونس سنة 1997، قد انتظرت خمس سنوات لتظهر

---

(1) سنعتمد الطبعة الثانية الصادرة في بيروت سنة 2006 في طبعة مشتركة بين دار الفارابي، بيروت ومكتبة المعرفة، تونس وكلية الآداب منوبة، تونس، وتقع في مجلد واحد، وفي 647 صفحة.

للعموم، في طبعة تونسية[1]، ثم انتظرت خمس سنوات أخرى لتبلغ إلى العالم العربي عبر طبعة مشتركة، تحتاج منا إلى وقفات تأمّل لأنها تمثل عناصر إشكالية طريفة في مقاربة الحجاج، اعتمادا على منهج أسلوبي: أو قل في عبارة إنّ الباحث قد زاوج بين الحجاج والأسلوبية في غير تنافر، على الرغم من الشبهات الكثيرة والمزالق الهائلة التي تحفّ بالأمر.

لقد أتقن صولة مناهج الأسلوبية منذ فترة الثمانينات[2]، وشرع بعد ذلك في تشذيب معارفه وتنقيحها لتلائم المنهج التداولي وانفتح من ذلك الباب على الحجاج، وأسهم بدراسة عن الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته عند برلمان[3]، وقبل ذلك كان قد اهتمّ بحجاجية خطاب "الأيام" في سيرة طه حسين الذاتية.

ولعلّ صولة قد أتى أمرا غير بدْعٍ في الدراسات اللسانية والبلاغية الغربية الحديثة، فأنّا جوبير تتحدث عن دراسة أسلوبية تداولية لنصوص جون جاك روسو[4]. ولعل الباحث قد انتفع بالتوجيه الذي أشارت إليه أوريكيوني، وكتبها أثيرةٌ عند الباحث، كما لا تخطئ ذلك عينٌ فاحصةٌ لشواهد تدور على كلامها، إذ حذرت من الإفراط في إعمال البعد

---

(1) من مميزات هذه الطبعة، على محدودية عدد نسخها احتواؤها على فهارس تفصيلية بالآيات والأحاديث والأبيات والأعلام،... مما يساعد على البحث.

(2) فقد نشر، على سبيل المثال، مقالا حول الأسلوبية الذاتية أو النشوئية (في مجلة "فصول" القاهرية، عدد خاص بالأسلوبية، 1984).

(3) ضمن كتاب "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، من أرسطو إلى اليوم"، إشراف حمادي صمود، تونس، 1998.

(4) Anna Jaubert: La lecture pragmatique, p.5.

التداولي بشكل يخرج علن الحيّز المفيد. إذ لئن اعترفت أوريكيوني بالبعد التداولي في اللغة (langage) معتبرة أنه لم يعد بحاجة إلى الاستدلال عليه، فإنها بالمقابل حذرت من المغالاة في "العقيدة التداولية"(1).

قسّم الباحث دراسته للحجاج في القرآن إلى ثلاثة أقسام:

- الحجاج على مستوى الكلمة.
- الحجاج على مستوى التركيب.
- الحجاج على مستوى الصورة.

فقد انتقل من المعجم (المفردات) إلى النحو (النظم) إلى البلاغة (البيان)، أو قل من البسيط إلى المعقد ومن العاديّ إلى الجماليّ.

ولم تفته الإشارة إلى أنه يعوّل على نقد نظرية النظم للجرجاني؛ إذ بيّن الباحث أنّ الجرجاني سجن نفسه "داخل دائرة البحث عن أسرار الجمال والحسن والمزية في معاني النظم القرآني بصرف النظر عن القيم الأخلاقية التي تحملها وبغضّ الطرف عن الأبعاد الحجاجية التي من أجلها استجلبت تلك المعاني"(2) فالأحرى، حسب صولة، أن يكون الاهتمام بالجمال في دراسة النصوص الأدبية لا في دراسة النصوص الدينية. وإن كان الشجى الذي يُحدثه وقع النصّ القرآنيّ غير منفصل – فيما نظنّ – عن الأبعاد الحجاجية. ومن ثمة، فلا يمكن، وقد وهنت الحيلة اللغوية في التماس الإعجاز خالصا منها، يقول الهادي الجطلاوي: "وقد أقرَّ الجرجاني بضعف الحيلة في الإقناع بمكامن الإعجاز النحوي لأن الأمر فيه موكول إلى الذات

---

(1) C.Orecchioni: L'énonciation de la subjectivité dans le langage, Paris, 1980, p.217.

(2) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم مظاهره الأسلوبية، ص610.

المتلقية وما وهبها الله من قدرة على الحسّ والتذوّق"[1].

ومن هنا تكمن أهمية التعويل على الناحية الحجاجية، لا لتكون بديلا لالتماس الإعجاز، وقد نبا عنه النظم، ولكن لوضع النصّ على محكّ السلالم الحجاجية، عسى أن نظفر بتقويم له يخلو من الاعتباطية والحدسية.

ولكن يبدو أنّ المشروع الذي تبناه صولة بقي مراوحا بين الظفر بخلاصات أسلوبية إحصائية وبين مقاربات حجاجية جزئية. وهو ما أثّر في الطموح الذي قد لا يكون بلغ به صاحبه غاية المأمول. ولعلّ النصّ القرآني لا يعطي للمتملي فيه، مهما أنعم النظر، نهاية الأقاويل أو قمة التأويل.

## 8- طرائق استخدام القرآن للألفاظ العربية

يشير صولة إلى أنّ القرآن الكريم قد اتبع، بشكل رئيسيّ، أربع طرائق في استعمال الألفاظ العربية والمعرّبة، من بين طرائق أخرى. وتمثل هذه الطرائق المتبعة في ما يلي:

1- الحفاظ على الكلمة نفسها مع إضافة معنى شرعيّ إلى معناها اللغويّ الذي كان لها في الاستعمال. على النحو الذي نجده مع كلمة المؤمن أو كلمة الإسلام. حيث يتخصص معنى الكلمة الأولى من الأمان بصورة عامّة إلى أمان وطمأنينة متعلقة بالدين، كما يتخصص المعنى في الكلمة الثانية من التسليم مطلقا إلى التسليم لإله واحد وخضوع له وحده لا شريك له.

---

(1) الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج، التأويل، الإعجاز، سوسة، كلية الآداب/ صفاقس، دار محمد علي الحامي، 1998، ص597.

2- الحفاظ على الكلمة بمعناها الدينيّ الذي كان لها قبل نزول القرآن مع زيادة قيود شرعية، من ذلك لفظ الصيام ولفظ الحجّ. فقد عرف العرب هذين الشعيرتين ولكن جاء القرآن والإسلام بتقنين شرعيّ يوضّح مكانة كلّ طقس من هذين الطقسين ضمن شريعة الدين الخاتم.

3- الحفاظ على الكلمة نفسها مع نقلها من مجال الحقيقة إلى المجاز، من ذلك كلمة المنافق والظالم والكافر والفاسق. وسنعود إليها في تحليل أدقّ.

4- الحفاظ على الكلمة مع نقلها من مجالها الديني الوثنيّ عند العرب في الجاهلية إلى مجال التوحيد نحو أسماء الله الحسنى[1].

وقد مثّل الباحث الضرب الثالث في الجدول التالي[2]:

| الكلمة | الحقيقة | المجاز |
|---|---|---|
| الكافر | الزارع يغطّي البذر | ساتر النعَم الإلهية وجاحدها |
| الفاسق | الرطب الخارج من قشره | الإنسان الخارج عن دينه وعن حجر الشرع |
| الظالم | حافر الأرض التي ما كان لها أن تُحفَر | فاعل ما ليس حقه أن يفعل |
| المنافق | اليربوع يدخل من النافقاء، فإذا طُلب يخرج من القاصعاء | الإنسان يدخل في الإسلام ثم يخرج منه، من غير الوجه الذي دخل فيه |

---

(1) المرجع نفسه، ملخَّصًا، ص157.

(2) المرجع نفسه، ص161.

ولعلّه من الطريف أن نتابع استنتاج صولة أنّ انتقال المعنى في هذه المفردات يمكن ردّه إلى مجال واحد هو المجال الزراعي الذي يمثّل عنصرا أساسيا من العناصر المشكّلة لعالم خطاب المتلقّين الأُوَل[1].

هذا بالنسبة إلى الكلمات العربية، أمّا بالنسبة إلى الكلمات المعرّبة، (من قبيل الكافور والمسك والزنجبيل والسندس والزرابي والسلسبيل...) فلا مرية، كما يقول صولة، في معرفة العرب بمدلولاتها، وبما تحيل عليه في الواقع، فالقرآن إنما أُنزل بلغتهم، فقد جاءت لتجعل هذا "العلم" وهذه "الفكرة" وهذا "المفهوم" في حيّز إدراكهم وفي متناول أيديهم، وهكذا نجد القرآن [...] يبني بواسطة معجمه، غير المتداول على المتداول والمجهول على المعلوم والجديد على القديم، فتتحوّل بذلك الكلمة التداولية إلى طاقة حجاجية[2].

طبعا قد لا يكون من المفيد أن نستطرد حول اختلاف القدامى من المفسرين حول وجود الألفاظ الدخيلة أو المعرّبة في القرآن[3]، ولعلّ أرجح الأقوال هو ما أورده الزركشي من كلام ابن عطية يقول: " وقال ابن عطية: بل كان للعرب العاربة التى أُنزل القرآن بلغتهم بعض مخالطة لسائر الألسن بتجارات وبرحلتي قريش وبسفر مسافرين كسفر أبى عمرو إلى الشام وسفر عمر بن الخطاب وكسفر عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد إلى أرض الحبشة وكسفر الأعشى إلى الحيرة وصحبته لنصاراها

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، ص166.

(3) طبعا بقطع النظر عن الخوض في ما وقع في القرآن من لغات القبائل. يراجع:

- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، النوع السابع والثلاثون، ج1، ص378 وما بعدها.
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، النوع السادس عشر، ج1، ص287 وما بعدها.

مع كونه حُجّة فى اللغة فعلقت العرب بهذا كله ألفاظا أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها وجرت في تخفيف ثقل العُجمة واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربيّ الفصيح ووقع بها البيان وعلى هذا الحدّ أُنزل بها القرآن فإنْ جَهلَها عربيٌّ، فَكَجهْله الصريح بما فى لغة غيره[1]، وكما لم يعرف ابن عباس معنى فاطر[2] إلى غير ذلك، قال: فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ أنها في الأصل أعجمية لكن استعملتها العرب وعرّبتها فهي عربية بهذا الوجه"[3].

والمعوّل في تعزيز الطاقة الحجاجية للمفردة إنما يكون على مدى ملاءمتها لسياقها القوليّ من جهة ولارتقائها في السلّم الحجاجيّ من جهة ثانية واتساق حركتها الحجاجية من جهة ثالثة.

وقد حان الوقت كي نعرض المقصود بالحركة الحجاجية.

## 9- حركة الكلمة الحجاجية

يقول عبدالله صولة: "المقصود بحركة الكلمة الحجاجية مزاحمتها غيرها من الكلمات اللاتي هنّ من جدولها المعجميّ (مرادفاتها مثلا إن

---

(1) المقصود باللغة هنا اللهجة، حيث يجهل بعض العرب لهجات بعض القبائل الأخرى.

(2) يشير إلى الخبر المنقول عن ابن عباس، وقد أورده كثير من المفسرين حول تفسير كلمة "فاطر"، وإن شكّك بعض الباحثين في جهل ابن عباس لمعناها، وهو حبر القرآن، ولكن وردت من باب بيان الاحتجاج بكلام الأعراب على معاني القرآن. جاء في تفسير الطبري قوله: " حدثنا به ابن وكيع قال حدثنا يحيى بن سعيد القطان عن سفيان عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد قال: سمعت ابن عباس يقول: كنت لا أدري ما {فاطر السماوات والأرض} حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما لصاحبه: أنا فطرتها يقول: أنا ابتدأتها". الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج5، ص158.

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص289.

صحّت مقولة الترادف) أو هنّ من غير جدولها المعجميّ، لكن شاءت لعبة[1] المجاورة بواسطة المجاز المرسل خاصّة، ولعبة[2] المشابهة بواسطة التشبيه والاستعارة مثلا أن تجعلاهنّ جميعا من جدول واحد، فينشأ بينهنّ تنافس وتدبّ في صفوفهنّ حركة من أجل أن تظفر إحداهنّ بمكان لها في الملفوظ عوضا عن سائرهنّ تتحقق فيه وتستبدّ به وتقصيهنّ عنه. وإنما يساعدها على الظفر بمكان لها في الملفوظ أنّ المقام يستدعيها أكثر ممّا يستدعي غيرها وأنّ هدف إقناع المتكلم مخاطبه يقتضيها أكثر ممّا يقتضي غيرها، [...] وقد سمّى القدماء ظاهرة إحلال كلمة بعينها دون أخرى ترادفها أو تكاد "تنكيتا" وحدّه ابن أبي الإصبع بقوله: "هو أن يقصد المتكلم إلى أيّ شيء بالذكر دون غيره ممّا يسدّ مسدّه لأجل نكتة في المذكور ترجّح مجيئه على سواه"[3]"[4].

---

(1) قد يكون من الطريف الإشارة إلى جريان لفظ "لعبة" مجرى استعاريا في وصف فردينان دي سوسير للغة وتشبيهه لها بلعبة الشطرنج، فضلا عن حديث المنطقيّ "الوضعيّ" لودفيغ فتغنشتين عن "ألعاب اللغة". إن "ألعاب اللغة – كما يقول فتغنشتين – هي صيغ لاستعمال علامات أكثر بساطة من تلك الصيغ المعقدة جدا التي نستعمل بها العلامات في لغتنا اليومية". إنها تتطابق مع أشكال "بدائية" للغة، الأشكال "التي يبدأ بواسطتها الطفل في استعمال الكلمات". وينبغي بالتالي فحصها، إذا ما أردنا إزالة "الغشاوة الذهنية"، التي تغلف عادة الطريقة التي نستعمل بها الكلمات. نقلا عن مجلة: "Magazine littéraire"عدد 362، مارس/آذار 1997، ترجمة محمد فرطميسي، مجلة "فكر ونقد".

(2) انظر الهامش السابق.

(3) ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن، تحقيق حنفي محمد شرف، مكتبة نهضة مصر، ط. 1957، ص112. ويذكر صولة أنّ الزركشي يسمّي الظاهرة نفسها تقريبا "مشاكلة اللفظ للمعنى". انظر البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة، 1972، ج3، ص378.

(4) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، مرجع مذكور، ص169.

وهذه الحركة الحجاجية تسمّى في الأسلوبية المعاصرة "عدولا"، في حين أنها تُدعى في اللسانيات "اختيارًا [لسانيًّا]".

ويشير صولة إلى نقد نظرية العدول، من عدّة نواحٍ: ما المعيار الذي يشكّل مقياس العدول؟ وما حدود العدول؟ وما ضوابطه؟

كما يعرّج على نقد مفهوم الاختيار: فهو يُلزمنا بمعرفة قائمة البدائل المتاحة التي يُعمل فيها المُنشئُ فكْرَهُ بالاختيار والاستبعاد، وهل لهذه القائمة وجود فعليّ؟

ويخلص الباحث إلى أنّ العدول والاختيار يؤولان إلى مبدإ واحد: مبدإ التحقّق في الخطاب على أساس الاختلاف والتعارض مع ما لم يتحقّق.

وهنا نقف على محاولات مفسّرين وعلماء كثيرين يحاولون أن يُبرزوا الفويرقات الدلالية بين مفردات القرآن، خصوصا المتشابهات منها، وكيف أنّ ما احتواه القرآن من مفردات إنما جاءت مطابقة لمقتضى الحال. فعندما يرد في آية فعل "نزّل" (على وزن فعّل)، وفي آية أخرى يرد فعل "أنزل" (على وزن أفعل)، نجد من المفسّرين مَن يبيّن النكتةَ في هذا الاختيار.

## 10- حجاجية المفردة القرآنية

بعيدا عن الحدود اللسانية أو المقاربات البنيوية التي قد تعتبر المفردة عنصرا بسيطا يمكن التماس معناه بوصفه مدلولا مرتبطا إمّا ارتباطا اعتباطيا (سحب وجهة نظر دي سوسير) أو ارتباطا ضروريا (حسب وجهة نظر بنفنيست) بالدالّ، فإنه يمكن الاعتماد على تداخل

البعدين الأسلوبي والتداولي[1]، في مقاربة المفردة القرآنية حجاجيا. ويمكن أن نضرب على ذلك مثالا:

- قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤ بَلۡ يُرِيدُ ٱلۡإِنسَٰنُ لِيَفۡجُرَ أَمَامَهُۥ ۝٥﴾[2].

حيث نلاحظ أنّ موقع مفردة "بنانه" يشذ عمّا جاورها من الفواصل، حيث تنتهي بالميم المتبوعة بالهاء:

(القيامة/اللوامة/عظامه/........../أمامه)

ولعلّ الظاهرة الأسلوبية التي نفسّر بها هذا الإجراء الأسلوبيّ هي ظاهرة التشبّع (saturation) حيث تتردّد الفاصلة نفسها في أربعة مواضع ثلاثة منها قبل "بنانه" وموضع واحد بعدها. وتأتي مفردة "بنانه" لتمثل الخروج عن نسق الفواصل في بداية سورة القيامة. فما دلالة ذلك أسلوبيا وما قيمته الحجاجية، بالاستتباع؟

فقد ذهب المفسرون القدامى في تفسير الآية الرابعة التي تحتوي مفردة "بنانه" بأنّ معناها "لو شاء لجعله خفّا أو حافرا"[3].

---

(1) انظر فصل الأسلوبية والتداولية: التداخل والتجاور، ضمن كتابنا "أنساق اللغة والخطاب"، دار فراديس، البحرين، 2007، ص ص27-36.

(2) سورة القيامة، الآيات من 1 إلى 5.

(3) انظر على سبيل المثال:

- ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 2000، ج24، ص50.

- أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999، ج8، ص276.

وذهب بعض المفسرين المحدثين الناظرين في الإعجاز العلمي في القرآن إلى أنّ الآية تشير إلى مُعجزة البصمة التي لا تتكرر بين إنسان وآخر. فكيف يمكن استخلاص قولٍ في الآية يتلاءم مع معنى الآية ومعنى المفردة، دون أن ينفصل هذا التأويل عن محاولة تبيُّن بُعدٍ حجاجيّ مّا.

ونحن ننطلق في هذه المحاولة من مبدإ تداوليّ أجراه ديكرو يتمثل في اعتبار البُعد الحجاجيّ سابقا للبُعد الإخباريّ في القول، في كلّ قول. فكلّ قول – حسب هذه الرؤية – هو حجاجيّ بالقوّة، قبل أن يؤدّي دوره الإخباريّ. فالسمة الحجاجية منغرسة في اللغة، وهذا معنى "التداولية المدمجة"[1].

فلو أعملنا محور الاختيار على هذه اللفظة[2]: "بنانه" لأمكننا الوقوف على بدائل قريبة منها، من قبيل "إبهامه". واللافت أنّ هذه الكلمة تتساوق مع سياق الفواصل (قيامة / عظامه / [إبهامه ]/ أمامه). مما يجعل قاعدة مراعاة الفاصلة معدولا عنها، في هذا السياق، على خلاف سياقات نظمية أخرى[3]. فالمسألة لا يمكن تفسيرها في هذا السياق اعتمادا فقط على

---

(1) انظر فصل "التداولية المدمجة" لهرمان باريه، ضمن كتاب "تلوين الخطاب"، ترجمة صابر الحباشة، تونس، الدار المتوسطية للنشر، 2007، ص ص 179-193.

(2) نعلم أنّ "بنانه" ليست لا هي مفردة ولا هي لفظة بل هي مركّب إضافيّ، ولكن تيسيرا للتناول تساهلنا في العبارة، حيث من الظاهر أننا لا نقصد الضمير المتصل المضاف إليه، بل نقصد المضاف وهو كلمة "بنان".

(3) من ذلك إيراد اسمي النبيين موسى وهارون (ع)، في مواضع بعينها مرتبين على النحو المذكور: موسى، ثمّ هارون، وفي مواضع أخرى على العكس من ذلك حيث يُذكر هارون، ثمّ موسى، وذلك لمراعاة سياق الفاصلة. انظر مثالا على الضرب الأول الآيتين 121 و122، في سورة الأعراف، وعلى الضرب الثاني انظر الآيات من68 إلى71، في سورة طه.

العامل الأسلوبي النظميّ، بل إنّ تعليل اختيار لفظ "بنان" مكان لفظ "إبهام"، على سبيل المثال، ينبغي أن يتجه وجهة أخرى.

إذا عدنا إلى استعمال مفهوم التشبّع الأسلوبيّ، أسعفنا بأنّ هذا الاستعمال يُحدث في القول ضربا من التبئير (focalisation) ويلفت النظر إليه، بحيث تسعى الأذهان إلى محاولة تأويله وتعليل خروجه عن مجاراة سياق نظم الفواصل المجاورة له.

ولمّا كان العدول الكمّي مقترنا بعدول كيفيّ، في معظم الأحيان، فقد يجوز لنا أن نعتبر هذا التصرّف الأسلوبي معدّلا في الدلالة التأويلية التي يمكن استخلاص بعض وجوهها من هذه المفردة.

ومن هنا لا نستبعد – استئناسا بالتفاسير الحديثة – أن تكون مفردة "بنان" بالذات قادحا ومؤشرا على الإعجاز البيولوجي في طرف الإصبع البشريّ، حيث يحتوي بصمة تميّزه عن سائر البشر جميعا. ولكن كيف يمكن المرور من شبكة التحليل الأسلوبية باعتماد نظرية النظم أو باعتماد نظرية العدول، إلى شبكة التحليل الحجاجية، دون الوقوع في مأزق ضرورة إيجاد قانون للعبور، أو قانون للتأويل بصورة عامّة، كيلا نقع في اعتراك التآويل، أو في فوضى التخريجات الاعتباطية أو القائمة على الأهواء المذهبية؟

ههنا تُطرح مسألة على غاية الأهمّية، أشرنا إلى طرف منها عند استشهادنا بقول بعض الباحثين[1] إنّ القول بالإعجاز النحويّ لا يُسلّم به إلا المتلقّي الذي يمتلك ناصية النحو ويعرف أساليب العرب، ويدرك مواطن التلعّب والتصرّف. وليست هذه الملَكة أو هذه الكفاءة بمتوفرة

---

(1) نعني قول الهادي الجطلاوي، في أطروحته "قضايا اللغة في كتب التفسير"، مرجع مذكور، ص597.

لجميع المتعاطين، ولا هي موجودة على قدَم المساواة بينهم، ولذلك تختلف الأفهام وتتباين التأويلات.

ولعلّ حجاجية المفردة لا تفهم حقّ الفهم بمعزل عن أخوات لها، لذلك نورد مثالا آخر:

- قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾﴾[1] ومثلها في سورة نوح[2]. ومعلوم بالضرورة أنهم لا يضعون كلّ أصابعهم بل جزءا منها في آذانهم، أي أطرافها ولكن اقتضى جريان القرآن على أساليب العرب الفصيحة أن يُعتمَد أسلوب المجاز المرسل ههنا حيث يُذكر الكلّ (الأصابع) ويُقصد الجزء (الأنامل، أو أطراف الأصابع). فقد تمّ إجراء الأسلوب المتعارف عليه عند العرب في هذين الموضعين، حيث ليست القيمة الدلالية متعلقة باللفظة في حدّ ذاتها، لذلك لم يُتوخَّ أسلوب الحقيقة[3] بل استعمل أسلوب المجاز[4]، أمّا القيمة الدلالية، في آية سورة القيامة، فتتعلق بالمفردة "بنان" في حدّ ذاتها، فلم يكن مناصٌ من إيرادها على وجه الحقيقة، بل وتأكيد ذلك الأمر بالقيام -

---

(1) من الآية 19 من سورة البقرة.

(2) قوله تعالى: ﴿وَإِنِّى كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓا۟ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْا۟ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ ٱسْتِكْبَارًا ﴿٧﴾﴾ (الآية 7 من سورة نوح).

(3) بالمعنى البيانيّ لكلمة "الحقيقة" هنا.

(4) يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مفسّرا الآية السابعة من سورة نوح: "[...] يجوز أن يكون جعل الأصابع في الآذان واستغشاءُ الثياب هنا حقيقة بأن يكون ذلك من عادات قوم نوح إذا أراد أحد أن يظهر كراهية لكلام من يتكلم معه أن يجعل أصبعيه في أذنيه ويجعل من ثوبه ساتراً لعينيه. ويجوز أن يكون تمثيلاً لحالهم في الإعراض عن قبول كلامه ورؤية مقامه بحال من يَسُدّ سمعه بأنملتيه ويحجب عينيه بطرف ثوبه." انظر تفسير التحرير والتنوير.

بمناسبتها - بعدول نظميّ لافت مع سياقها الإيقاعيّ.

ولعلّ قاعدة أمن اللبس، أيضا، وهي قاعدة تداولية بامتياز، قد أسهمت في جعل كلمة "أصابع" في آيتي البقرة ونوح هي الأنسب في مقاميهما.

ولعلنا لا نضيف جديدا، إن قلنا إنّ بلاغة المفردة ليست معزولة عن بلاغة الصورة، فتصوير الكافرين واضعين أصابعهم في آذانهم، تبيّن إشاحتهم عن الحقّ وإعراضهم عن الهدى، وما مفردة "الأصابع" إلا عنصر معجميّ يتظافر مع سائر العناصر المعجمية والنظمية والدلالية والبيانية لتشكيل صورة واضحة، لمعنى الإعراض عن الحقّ.

ولعلّ العدول في آيتي البقرة ونوح عدول سلوكيّ، يظهر في دلالة عمل المتحدّث عنهم، في حين أنّ العدول في سورة القيامة عدول نظميّ، يظهر في تمييز الآية بفاصلة مختلفة عن مجاوراتها.

ولعلّه من التعسّف بمكان البحث عن قيمة إفادية للمستوى الحجاجيّ منفصلا عن المستوى الأسلوبيّ، وإن قبلنا على العموم بقيام التداولية على مبدإ الإفادة (pertinence) وقيام الأسلوبية على مبدإ الجماليّ (l`esthétique)[1].

وأطروحة صولة تقوم على نقطة قوة هي نفسها نقطة ضعف. إنها المزاوجة بين التحليل الأسلوبيّ وبين المنهج الحجاجيّ التداولي.

هي، من جهة نقطة ضعف لأنّ الأسلوبية والتداولية تختلفان، فالأولى تلتمس تعليل جمالية الأدبيّ، وتحاول التقـاط عناصر الأدبيـة

(1) أشرنا إلى طرف من هذه الجدلية في فصل "الأسلوبية والتداولية: التجاور والتداخل"، ضمن كتاب "أنساق اللغة والخطاب"، مرجع مذكور.

(la littérarité)، أمّا الثانية فتبحث عن نجاعة الخطاب وعن فائدته العملية البراغماتية.

وهي من جهة أخرى نقطة قوة لأنّ مقاربة النصّ القرآنيّ، بما هو نصّ مركّب من مستويات كثيرة ومن أنماط خطابية يعسر ضبطها في جنس أدبيّ معيّن، يجعل الاحتكام إلى أكثر من شبكة تحليل عند مقاربته أمرا مطلوبا، لكيلا تنغلق الرؤية على وجهة واحدة أو لا تلج النصّ إلا من باب واحد، خصوصا وأنّ مقاربة صولة تحاول تجاوز نظرية النظم، التي يقول عنها صولة: "إنّ نظرية النظم في القديم تلحّ بلغة نظريات تحليل الخطاب المعاصرة على ما يحصل في الجملة أو في النصّ من ظاهرة الانسجام (cohérence) ذات الأصول النحوية دون شك، أكثر بكثير من إلحاحها على ظاهرة الإفادة (pertinence) فيه، التي هي ذات منطلقات وأصول تداولية"[1] ويقرر، قائلا: "إننا بدراسة اللغة القرآنية حجاجيا نكون من ناحية أولى في صميم تداولية الخطاب أي [...] في مجال بلاغة التأثير التي وقفوها [أي العرب] على دراسة الشعر [...] ونكون من ناحية ثانية خارج مجال "بلاغة النظم" التي جعلوها لدرس القرآن"[2].

وبذلك تظهر لنا محاولة توظيف الأسلوبية، بوصفها الوريثة الشرعية للبلاغة [الكلاسيكية] وتوظيف الحجاج، بوصفه المبحث الرئيسيّ في التداولية، بوصفها البلاغة الجديدة.

---

(1) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم مظاهره الأسلوبية، ص59.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

## 12- خاتمة

ليست حجاجية المفردة القرآنية بمعزولة عن حجاجية التركيب أو الجملة أو الآية أو السورة أو النصّ... ولكننا حاولنا تبيّن حجاجية المفردة بوصفها نواةً دالّة على إسهام هذا العنصر اللغويّ المحدود في توليد طاقة حجاجية فعّالة ذات مدى بعيد في تبليغ مقاصد القول.

ولعلّ مدارسة السياقات القرآنية وتفسير بعض الآي ببعض وتدبُّر سائر علوم القرآن، كلّ ذلك يُوقفنا على "أسرار بلاغة" المفردة القرآنية ويُصلنا إلى "دلائل إعجازها". وتبقى نظرية النظم، التي شغلت الدارسين وعمّقت مباحث البلاغة، ومثلت ثورة في نظريات البلاغة، يمكن أن تمثل مجدّدا، منطلقا لبلورة رؤية سياقية تداولية حجاجية لتحليل الخطابات القرآنية، بوصفها مدوّنة في منتهى الثراء التأويلي، ومحلا لتجلّي مظاهر الطاقات الحجاجية الغزيرة للنصّ القرآنيّ خصوصا وللغة العربية عموما.

ونخلص إلى أنّ الحجاج هو أحد أبرز أنماط الاستدلال الطبيعي هو الذي ينجز باللغة الطبيعية، ويكون الحامل له (le support) هو الخطاب الطبيعي، مع اعترافنا بضرورة التوقف مليّا عند إمكانية اعتبار النصّ القرآني منتميا إلى اللغة الطبيعية، ومن ثمّة يصدق على خطابه كونه قائما، من جملة ما يقوم عليه، على الاستدلال الطبيعيّ.

قد يكون محلّ هذا التساؤل الإبستيمولوجي، غير مناسب، فقد كان الأولى أن يكون في مطلع البحث، ولكننا نريد أن نجعله فتح آفاق البحث في ظاهرة تمييز ضروب الاستدلال القرآنية ضمن، أو بجانب ضربي الاستدلال المنطقيين الصوريّ الرمزيّ، من جهة والطبيعيّ، من جهة أخرى.

# الإسناد بين البلاغة والتداولية

## مقدّمة

### حدّ علم المعاني عند السّكاكي وعند الشرّاح

عرّف السّكاكي علم المعاني بكونه " تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره، ليُحترز بالوقوف عليها من الخطإ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحالُ ذِكره"[1]. وقد نقد الشرّاح هذا الحدّ: قال الخطيب القزويني[2]: "وفيه نَظَرٌ:

(1) إذ التّتبّع ليس بعلم ولا صادق عليه، فلا يصحّ تعريف شيء من العلوم به.

(2) ثم قال "وأعني بالتراكيب تراكيب البلغاء "[3]؛ ولا شكّ أنّ معرفة البليغ من حيث هو بليغ متوقّفة على معرفة البلاغة، وقد عرّفها في كتابه بقوله: " البلاغة هي بلوغ المتكلّم في تأدية المعنى حدّ له اختصاص بتوفية خواصّ التراكيب حقّها وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على

---

(1) أورده د. محمّد عبد المطّلب: البلاغة العربية: قراءة أخرى، ط 1، لونجمان،القاهرة، 1997، ص 200 وقد اعتبره عبد المطّلب حدّا " نهائيا " وكأنّه لم يطّلع على مناقشة الشرّاح لهذا الحدّ.

(2) في الإيضاح، تح محمد عبد المنعم خفاجي، ط 1. القاهرة، مكتبة الحسين التّجارية، 1949، ج 1، ص - ص 74 . 75.

(3) السّكاكي، المفتاح، ص75.

وجهها "[1] فإن أُريد بالتراكيب في حدّ البلاغة تراكيب البلغاء، وهو الظّاهر، فقد جاء الدّور ؛ وإن أراد غيرها فلم يُبيّنْهُ.

(3) على أنّ قوله "وغيره"مُبهم لم يبيّن مُراده به" (انتهى كلام القزويني).

على أنّ ما نريد التركيز عليه، هو النقطة النقدية الأولى في كلام الخطيب،إذ يمكن وصف تعريف السّكاكي بكونه قائما على الاستقراء، وهو ما أشار إليه محمد عبد المطّلب[2]. ويبدو نقد القزويني قائما على أساس معرفيّ يعتبر الاستقراء غير منتج للعلم[3].

أمّا حدّ الخطيب لعلم المعاني فهو" علم تُعرف به أحوال اللّفظ العربيّ الّتي بها يُطابق اللّفظ مقتضى الحال"[4].

وغير بعيد عنه يقترح السعد التفتازاني تعريفا لعلم المعاني بكونه "علما يُعرف به كيفية تطبيق الكلام العربيّ لمقتضى الحال"[5].

وإذا كان الشرّاح قد خالفوا السّكاكي في حدّ علم المعاني، فإنّهم قد اتّفقوا معه في المقصود من علم المعاني أي في الأبواب التي يشتمل عليها ولعلّ من أبرزها باب أحوال الإسناد الخبري.

---

(1) السّكاكي، المفتاح، ص75.

(2) حيث اعتبر ـ مُوافقا السّكاكي ـ أنّ البلاغة تتجه إلى " الناحية الاستقرائيّة " المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(3) وهو ما يُفهم من الاعتراض الذي نقله التهانويّ في "كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم" التعريف بالتتبّع تعريفٌ بالمُباين، إذ " التتبّع " ليس بعلم ولا صادق عليه"، جI، ص.200.

(4) الإيضاح، ج I، ص.72.

(5) المطوّل، ذكره محمد عبد المنعم خفاجي محقّق كتاب "الإيضاح"، ج I، ص. 76 ـ في الهامش.

## 1 - حـــدّ الإسنـــاد

يتراوح تعريف الإسناد في شروح التلخيص بين الحدّ الجامع المانع والتعريف الجزئي المرحلي الذي يستدعيه موقف من مواقف الشرح. وأوّل ذكر لمصطلح الإسناد في الشروح ورد في شرح سعد التفتازاني وهو استعمال متمحّض للمعنى النحويّ له:يقول: " قيل المراد بالكلام ما ليس بكلمة ليعُمّ المركّب الإسناديَّ وغيره، فإنّه قد يكون بيتٌ من القصيدة غير مشتمل على إسناد يصحّ السكوت عليه مع أنّه متّصف بالفصاحة (...) "[1].

فالإسناد في هذا الشاهد يعني العلاقة بين عنصري الجملة الأساسيين: المبتدأ والخبر في الجملة الاسمية أو ما شابههما والفعل والفاعل في الجملة الفعليّة أو ما شابههما.

ويفارق الشرّاح السّكاكي في حدّه للإسناد، فهو يعرّفه كما يلي:

"الإسناد هو الحكم أعني النسبة"

"هو الحُكم بثبوت مفهومٍ لمفهومٍ أو انتفائه عنه"[2].

أمّا السّعد فيعرّف الإسناد كما يلي:

"هو ضمّ كلمة أو ما يجري مجراها إلى أخرى بحيث يفيد الحكمُ بأنّ مفهوم إحداهما ثابت لمفهوم الأخرى أو منفيٌّ عنه"[3].

---

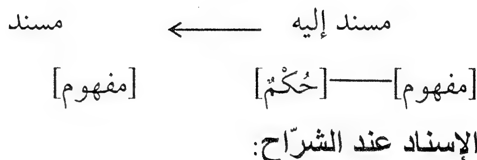
(1) شروح التلخيص ج I ص 71 (شرح السعد).
(2) شروح التلخيص ج I ص 192 (حاشية الدّسوقي).
(3) شروح التلخيص ج I ص 190 (شرح السعد).

فحدّ السّكاكي للإسناد باعتباره "حُكْما" يقع على صفات المعاني، ويوصف بهما الألفاظ الدّالة على تلك المعاني تَبَعًا، فالإسناد اعتبار ذهني يجمع بين مفهومين جمعا يتبعه جمعُ اللفظيْن المفيدين لذينك المفهومين بما أنّنا - في اللّغة - ندلّ بالألفاظ على المعاني.

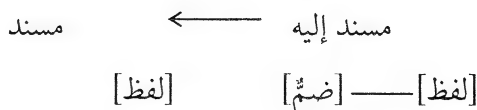
أمّا تعريف الشرّاح الإسناد فيقوم على العكس ذلك إذ المسنَد والمسند إليه في عُرفهم من أوصاف الألفاظ، والدليل على ذلك أنّ أحوال الإسناد الخبريّ إنّما تعرض للألفاظ كالذّكر والحذف والتعريف والتنكير وسائر الأحوال، ممّا يجعل المسند والمسند إليه المرادُ بهما اللفظ، فالإسناد تبعا لذلك هو الجمع بين لفظين أو بعبارة الشرّاح هو "الضمّ". ولمّا كانت الألفاظ دالّة على المعاني، التحقَ الإسناد لا بالألفاظ فقط، بل اتّصل عبْرها بالمعاني المتّصلة بها.

ويمكن التمثيل على الفرق بين اعتبار السّكاكي للإسناد واعتبار الشرّاح له، كما يلي:

**الإسناد عند السّكاكي:**




**الإسناد عند الشرّاح:**



**مثال ج1: زيدٌ قائمٌ**

عند السّكاكي: الإسناد = نسبة مفهوم القيام إلى مفهوم زيد

عند الشرّاح: الإسناد = نسبة كلمة القيام إلى كلمة زيد.

يبدو أنّ تعريف الشرّاح للإسناد أكثر مطابقة من تعريف السّكاكي. ذلك أنّه يكفي أن تلتبس بعض المفاهيم في الذّهن حتّى يوجبَ الأمرُ التوقُّفَ عن إسناد بعضها إلى بعض. ويمكن أن نصطنع لذلك مثالا:

**ج2: العنقاء تطير**

عند السّكاكي: الإسناد = نسبة مفهوم العنقاء إلى مفهوم الطيران

ولمّا كان مفهوم العنقاء ملتبسا، فإنّ إطلاق الإسناد على الجملة، ممّا يمكن التوقّف عنه لالتباسه عند الشرّاح: الإسناد = نسبة لفظ العنقاء إلى لفظ الطيران وهو إسناد جائز بقطع النظر عن الحصيلة الدلالية للجملة من حيث انطباقها على الواقع أو عدم انطباقها عليه.

فتعريف الشرّاح للإسناد هو تعريف بنيويّ ينظر إلى الجانب "المادّي" المحسوس في ربط النسبة بين المسند إليه والمسند، في حين ينزع تعريف السّكاكي على أن يكون مجرّدا.

لكنّ ذلك لا ينبغي أن يؤدّي بنا إلى القول بتناقض التعريفين بل الأحرى أن يعتبرا متعاكسين، فالسّكاكي يطلق الإسناد على المفاهيم ومن ثمّة على الألفاظ، أمّا الشرّاح فيطلقون الإسناد على الألفاظ ومنها على المعاني التي تدلّ عليها. فالأمر عند الطرفين لا يعدو اختلافا في إقرار الأولوية لأحد الجانبين اللفظ والمعنى.

فكان الإسناد بين المفاهيم أصالة وبين الألفاظ تبعًا عند السّكاكي

وكان الإسناد بين الألفاظ أصالة وبين المفاهيم تبعًا عند الشرّاح[1]. ولا شكّ أنّ مصطلح "الإسناد" (في النحو والبلاغة) يذكّرنا بما يوافقه في المنطق وهو مصطلح "الحمل". وها هنا نقف على اختلاف بين تصوّر الإسناد وتصوّر الحمل. لعلّ اختلاف حدّ السكاكي للإسناد عن حدّ الشرّاح له ناجم عن اطباق تعريف السكاكي للإسناد "على مذهب

---

(1) يثير مفهوم الكلمة إشكالا في اللّسانيات المعاصرة، نظرا إلى عدم اتّفاق الباحثين في هذا المجال على تعريف موحّد له. ولعلّ استعمال الشرّاح لمصطلح " الكلمة" كان موافقا لاستعمال ابن جنيّ(ت.391هـ) له في " الخصائص "، يقول الأستاذ عبد القادر المهيري: "عندما ننظر عن كثب إلى استعمال ابن جنّي مصطلح "كلمة"، وإلى مختلف السّياقات التي يرد فيها هذا المصطلح، نقف على أنّه يعني كيانا مركّبا يحتوي على الأقل مظهرين: الأصوات والمعنى المتّصل بها. صحيح أنّ ابن جني لا يحلّل كيان "الكلمة"بطريقة صريحة، في أيّ موضع، على هذه الشّاكلة[ الأصوات والمعنى ] ولكنّه لا يسعنا إلاّ أن نلاحظ أنّه كلّ مرّة قابل فيها ابن جني بين الشّكل والمعنى، فإنّه لا يستعمل مصطلح"كلمة" بل مصطلح "لفظ" أو "ألفاظ" و"معنى" إنّ كلمة "لفظ" تعني ما هو متمفصل، وهو تجريد حاصل للمعنى الذي يقتضيه[...].

Abdelkader Mehiri: Les théories grammaticales d'Ibn Jinnī , Publication de l'université de Tunis 1973 , p.302. (الترجمة من عندنا).

كما نشير إلى أنّ مصطلح " مفهوم " عند السكاكي يقارب مصطلح " المعنى " دون أن يكون هو إيّاه. ولعلّ المقصود بـ"المفهوم" هو تعريفه المنطقيّ كما هو معروف، في تقابله مع "الماصدق".

ولعلّنا بذلك نقف على استفادة الشرّاح من الإرث النّحوي، سواء في استمداد المصطلحات النّحويّة (كمصطلح الكلمة عند تعريف الإسناد) أو في اعتماد طريقة المنوال النّحوي في مناقشة بعض المباحث النّحويّة، البلاغيّة كمبحث الإسناد. فمنذ سيبويه - فيما يرى الأستاذ المهيري "قد تمّ تصميم أمّهات المسائل في النحو العربي، بل تشكيلها، نحو نظريّة التقسيم الثلاثي للكلام، وتفكيك الجملة إلى مصطلحين هما "المسند إليه" و"المسند" [...].

A. Mehiri: Les théories grammaticales d'Ibn Jinnī, p.13.

ونتعرّض إلى هذه المسألة بتفصيل أكثر من هذا في ص. 162 وما بعدها من هذا العمل.

الميزانيين" كما أشار إلى ذلك التهانوي (في كشّاف اصطلاحات الفنون). والمقصود بـ "الميزانيين" هم المناطقة. ووجه الاختلاف بين الإسناد النحوي والبلاغي والحمل المنطقي، أنّ "الإسناد من باب الجملة والحمل من باب القضيّة. والجملةُ قولٌ يؤتى معناه من لفظه. أمّا القضيّة فقولٌ معتبَر بمعناه دون لفظه"(1).

ولعلّ مردّ الاختلاف أنّ النحاة ينظرون في استقامة القول الإسنادي النحوية، بمعزل عن مطابقته لحالة الأشياء في الكون. أمّا "الميزانيون" فينظرون في مطابقة القول الحمليّ لحالة الأشياء في الكون أو عدم مطابقته. فالثنائية التي يرتدّ إليها القول الإسنادي هي ثنائية: النحويّة واللاّنحويّة (أو اللّحن)، أي هل القول مطابق لنظام النحو القواعدي أم هو مخالف له؟ أمّا الثنائية التي يحتكم إليها القول الحمْليّ فهي ثنائية الصدق والكذب.

وينبني على هذا الاختلاف قلّة عناية المناطقة بالإعراب، لأنّ اللفظ - عندهم- مجرّد حامل شكليّ، مقابل شدّة عناية النحاة بالإعراب لأنّه - عندهم- ميزان استقامة الأقوال.

وقد دار خلاف في تبنّي أهل البلاغة مسلك النحاة أو مسلك الميزانيين، نقله التهانوي عن المولويّ عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية، يقول:"إنّ الشائع في عُرفهم [أهل العربية] أنّ النسبة [أي الإسناد] عبارة عن الثبوت والانتفاء،وهي صفة مدلول الكلمة، فإضافتها إلى الكلمة إمّا بحذف المضاف أي نسبة مدلول إحدى

---

(1) محمد صلاح الدين الشريف: " تطابق اللفظ والمعنى بتوجيه النصب إلى ما يدل على المتكلّم"، حوليات الجامعة التونسية، ع. 1999،43، ص ـ ص 28 ـ 29.

الكلمتين إلى مدلول الأخرى أو بحمل النسبة على المعنى اللغوي. فعلى الأوّل يكون إطلاق المسند والمسند إليه على الألفاظ مجازا تسميةً للدالّ بوصف المدلول، وعلى الثاني حقيقةً. ثمّ المراد بالإسناد والنسبة والضمّ الحاصلُ بالمصدر المبنيّ للمفعول، وهي الحالة التي بين الكلمتين أو مدلولهما. ولذا عبّر عنه الرضيّ [الإسترابادي] بالرابط بين الكلمتيْن، والمراد بالكلمة ههنا أعمّ من الحقيقة ملفوظةً كانت أم مقدّرَةً، ومن الحُكميّة. والكلمة الحكميّة ما يصحّ وقوع المفرد موقعه، فدخل فيه إسناد الجُمل التي لها محلّ من الإعراب، وكذا الإسناد الشرطيّ، إذ الإسناد في الشرطية عندهم في الجزاء، والشّرط قيدٌ له [...]". ويعلّق التهانوي: "فالموافق لمذهبهم هو أن يُقال: الإسنادُ ضمُّ كلمة أو ما يجري مجراها إلى الأخرى، أو ضمُّ إحدى الجملتين إلى الأخرى".

ويطرح التهانوي مناط الاختلاف قائلا: " فإن قُلتَ إذا دار الأمر بين ما قاله الميزانيون وبين ما قاله النحاة، فهل يُعتبر كلٌّ منهما مسلكًا لأهل البلاغة أو يُجعل الراجح مسلكًا وأيّهما أرجح ؟ قلت: الأرجح تقليل المسلك تسهيلا على أهل الخطاب والاصطلاح، ولعلّ الأرجح ما اختاره النحاة لئلاّ يخرج الجزاء عن مقتضاه كما خرج الشرُط، إذ مقتضى التركيب أن يكون كلامًا تامّا، وأيضا هو أقرب إلى الضبط، إذ فيه تقليل أقسام الكلام، ولو اعتبره الميزانيون لاستغنوْا عن كثير من مباحث القضايا والأقيسة"[1].

---

(1) عن التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، تح. د. رفيق العجم، بيروت مكتبة لبنان ناشرون، ط. 1، 1996، ج I (مدخل الإسناد).

## 1 - المسند والمسند إليه من منظور " سياق الخطاب " عند فان دايك (Van Dijk)

يتطرّق فان دايك إلى بنية: المسند إليه - المسند الثنائية بوصفها خصيصة للجملة ويتعرّض إلى إشكالية تعيين المسند إليه، فقد يكون بسيطا نحو:

ج1: جون مريض

وقد يكون معقّدا نحو:

ج2: ورث جون أموالا عظيمة عن عمّه الذي كان يقيم في أستراليا.

ويعلّق فان دايك على هذا القول "إنّ لفظ (جون) يؤدي وظيفة الموضوع المسند إليه وسائر الجملة تؤدي دور المسند"[1]، ومثل هذا التحليل لا يوافق التحليل النحوي العربي المعتمد على ثنائية العُمدة والفضلة أو التوسعة فالعمدة في الجملة ج2 هي: ورث جون أموالاً عظيمة.

وحيث أنّ الفعل (ورث) متعدّ، فقد تمّ استبقاء المفعول به (أموالا عظيمة) في العمدة، أمّا سائر القول (عن عمّه...) فهي التّوسعة؛ ووظيفتها حال.

فإذا كان النحو العربي يخرج التّوسعة من النواة الإسنادية، فإنّ فان دايك يعتبر أنّ ما سوى المسند إليه (جون)، إنّما هو مسند، لا يفرّق في ذلك بين العنصرين الضروريين (الفعل والمفعول به) وما هو غير ضروري (الحال).

---

(1) فان دايك: النصّ والسياق: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر: عبد القادر قنيني، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2000 ص.163 (ص. 114 من ط. الإنجليزية).

غير أنّ هذا الاختلاف في التحليل (بين النحو العربي وتحليل فان دايك) إنّما يعود - فيما نرى - إلى اختلاف الأفق النظري لكلا المنوالين: فالضابط لعنصريْ العمدة في النحو العربي إنّما هي الإفادة والتمام الدلالي في حدوده البنيوية الدنيا فالقول يطابق السلامة النحوية متى كان مستجيبا للبنية النحوية: مسند إليه + مسند. والنحوي يسأل فقط (من حيث المبدأ) عن السلامة النحوية أي صحّة التركيب بين عنصري الإسناد. في حين يتّسع الاهتمام التداوليّ ليشمل لا فقط نحويّة القول، بل مقبوليّته، بمعنى قيامه على الاستجابة لشروط التفاعل الخطابي نحو التزامه بحكَم المحادثة كما بيّنها غرايس Grice[1].

وقد صنّف هرمان باريّه Herman Parret مباحث النحو ومباحث التداوليّة، حسب الشروط التي يعتني بها كلّ اختصاص: فالنحو يهتمّ بشروط الصحّة أو السّلامة النحويّة، أمّا التداوليّة فتُعنى بشروط الكفاية أي بالقوّة (في مقابل المحتوى) وبالتفاعل أو التعاون (في مقابل الصحّة) وبالمقبوليّة (في مقابل النحويّة) إلى غير ذلك من الأزواج الاصطلاحية.

فالتداوليّة، وفق هذا الاعتبار تنشدّ إلى دور المُلحق (في مقابل النواة، الّتي يهتمّ بها النحو) لذلك" ينبغي - والكلام لباريّه - اعتماد تصوّر جريديّ مضادّ فيه تُعتبر التداولية قاعدة مُدمجة للنّحو (و/ أو للنظريّة اللّسانية)"[2].

ويوضّح فان دايك " الأساس المعرفيّ لكيفية معالجة المعلومات في

---

(1) أوردها طه عبد الرحمن: اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1998، ص - ص. 238 - 253.

(2) H. Parret: Prolégomènes à la théorie de l'énonciation: de Husserl à la pragmatique, peterlang, Francfort , New York , Berne, 1987, p.209.

اللّسانيات التّواصليّة " وذلك لفهم "تفصيل تلفّظ الصوت المسند إليه . المسند في الجمل وتعلّق تناصّها "[1]، وأساس البُعد المعرفيّ الذي يهدف إلى بناء الجمل (وضروب الخطاب) هو أنّ كلّ " خبر جديد "، عادة ما يُدمج فيما كان قد تمّت معرفته، ويضرب فان دايك على ذلك مثالا: " فعندما أقول إنّ " بيتر مريض"، يقتضي قولي هذا أن يدلّ تواصلي الكلامي، ومشاركتي، على معرفتي بالسيّد بيتر، أي يدلّ ذلك على أنّي أعلم أنّ بيتر موجود، وأنّي أعرف أهمّ صفاته. وفي هذه الحالة، فإنّ علمي الخاصّ والعامّ بالسيّد بيتر قد يغتنيْ بمضمون الحُكم. وفي القضيّة [أنّ كونه مريضا (الآن)] وهو حكم يجب أن يسند إلى تعقيد تصوّر بيتر الذي تكون معرفته حاصلة لدى السّامع ".

ويبني فان دايك على هذا نتيجة، يقول " وعلى ذلك، فإنّ المسند إليه في الجملة تحصل له وظيفة معرفيّة مخصوصة وهي اختيار وحدة من المعلومات أو اختيار مفهوم من مجموع المعرفة وقد يكون هذا المفهوم عامّا (كالحبّ وكراء الشقّة) أو شخصيّا، جزئيا (بيتر، هذا الكتاب) وفي الحالة الأخيرة فإنّ الفرد المشار إليه يجوز أن يكون مذكورا في سياق التواصل إمّا بواسطة فعل مباشر وإمّا بإدراك أشياء معيّنة (مثل هذا الكرسيّ يجب أن يُصبَغَ باللّون الأحمر) أو سبقت الإشارة إليه في ثنايا الخطاب. وعلى هذا النحو فكثير من الأمور ينبغي أن يُدرج ذكرها في السّياق، كما يجب بالنّسبة إلى كلّ جملة، أن تثبت أيّ هذه الأمور يمكنه "التعرّف" عليها (مرّة أخرى) أعني يمكن الإحالة عليها حتّى نستطيع أن نصوغ بصددها عبارة ما "[2].

---

(1) فان دايك: النصّ والسّياق، ص 167.

(2) المرجع نفسه، ص ـ ص. 167 ـ 168.

## 2 ـ المقارنة بين تصوّر الشرّاح للإسناد وتصوّر فان دايك له

إذا قام تحديد الشرّاح للعلاقة بين المسند إليه والمسند على تأصيل نظريّ بنيويّ، فإنّ فان دايك ـ بحكم اختصاصه التداولي ـ مرّ على الحدّ النحوي للإسناد مرورا سريعا معتبرا التمييز بين المسند إليه والمسند أمرا مسلّما أو " فكرة بديهية "[1].

ويعتبر فان دايك التميز بين عنصريْ الإسناد أمرا منضويا تحت "حدسنا اللساني" لذلك لم يجزم بصحّته إذ "يحتمل أن يكون صحيحاً".

وقد صاغ هذا الباحث الهولنديّ أسئلة تبدو لنا مهمّة في سياق بحثنا عن الأبعاد التداولية عبر أحوال المسند إليه - وإن كان لم يجب عنها- يقول: " هل تمييز المسند إليه - المسند ينبغي أن يُعرف ويتحدّد من جهة التركيب أو السيمانطيقا أو التداولية، أعني هل هذه العبارات تختصّ بأقسام أو وظائف البنيات التركيبية للجمل ولمعنى القضايا أو مرجعها الإحالي، أم هل هي تختصّ بالتراكيب السياقية لأفعال الكلام ومعرفة المعلومات ونقلها ؟"[2]. ويُتبع ذلك بسؤال إشكالي آخر مهمّ "هل توجد للجمل بنية من المسند إليه - المسند مستقلّة عن النص و/ أو عن استعماله في ضروب سياق التواصلي؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن

---

(1) يقول " والفكرة البديهية القائمة على تعيين مثل هذه البنيات في النحو تكمن في أنّنا نميّز في الجملة بين ما حكم عليه (كالتقرير والإيجاب والسؤال والوعد...) وبين ما حكم به، وهو تمييز يوازي تقريبا الفرق الكلاسيكي: الموضوع (المبتدأ) ـ المحمول (الخبر) سواء في الفلسفة أو في المنطق " النص والسّياق ص. 163.

(2) النص والسّياق ص. 164.

يكون لذات الجملة مختلف صور المسند إليه - المسند باختلاف المقام السّياقي؟ "[1].

وبعد أن يطرح هذه الأسئلة الهامة وغيرها يُقصي ما لا يدخل ضمن اختصاصه ويستبقي فقط منها ما يتعلّق بـ" دور التمييز الفاصل المسند إليه - المسند باعتبار اتّساق الخطاب"[2] ويبدو لنا أنّه يمكن قراءة عمل الشرّاح ـ عند تعريفهم الإسناد ـ في ضوء سؤال فان دايك السّابق، ونحن واجدون وفق هذا المنظور أنّ الشرّاح قد اقتصر حدّهم للإسناد على البعد التركيبي ولم يتعدّه إلى الدلالة أو التداولية. وهذا أمر يفهم باعتبار أنّ الزوجين الإصطلاحيين (المسند إليه والمسند) قادمان أساسا من النحو وهو العلم المهتمّ بالتركيب، لذلك كان حديث الشرّاح عن الإسناد متناسقا مع المنوال النحوي.ثم إنّ النظر إلى الإسناد "باعتبار اتّساق الخطاب" (على عبارة فان دايك) أمر - يبدو لنا - مجاوزا لغرض الشرّاح نظرا إلى استيعابه أشكالا مختلفة من الخطاب وعلوما كثيرة (كالتفسير ونقد الشّعر وعلوم الحديث...) وهو أمر يحتاج إلى منهج متميّز عن حدود النحو أو البلاغة التقليديين، لأنّه يتطلّب فصلا مبدئيّا بين منهج البحث في المسائل النظريّة ومنهج البحث في المسائل

(1) تحدّث محمد الشاوش عن " الربط الطبيعي الصّحيح بين اللّغة وصناعة النحو [...]" الذي مارسه النحاة العرب، فإذا الناظر يجد نفسه "تُجاه نحو مُوجّه لصناعة النحو ونحو مُوجّه لاستعمال اللّغة، لكنّهما صيغا وقُدّ ما في نحوين مُدمجين في نحو واحد" وقد " فعلوا ذلك [أي النحاة] دون أن يُشعروك بقطيعة بين الميدانين". أُنظر أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، ج II، ص ـ ص. 1176 -1177.

(2) د. أحمد المتوكّل: الوظائف التداولية في اللغة، ط.1، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1985،ص122.

التطبيقيّة ومثل ذلك الفصل لم يكن موجودا في الإرث النحوي والبلاغي العربي حيث تداخل التأسيس النظري والتوسيع التطبيقي[1].

فحدّ الإسناد - عند السّكاكي، وحتّى عند الشرّاح - إنّما هو حدّ منطقيّ (وعند الشرّاح منطقيّ لسانيّ).

ينظر إلى البنية بمعزل عن مختلف سياقات ورودها. ومن ثمّة فيمكن الحديث عن دقّته أو عن " جمعه ومنعه " ولا يمكن أن نطرح مسائل موافقته لشروط الاستعمال أو ظروف التلفّظ أو عناصر التخاطب، فتلك مسائل لم تُراع عند الإتيان بالحدّ ؛ لأنّ قسم تعيين الحدود هو بمثابة الضابط النظريّ المحض، فلا يلائمه إدخال عناصر مقاربة متغيّرة نحو المخاطب والسّياق... فذلك ممّا يخلّ بشروط الحدّ.

أمّا فان دايك فلم ير حاجة إلى حدّ الإسناد، بل اكتفى بطرح مسائل معرفيّة أوسع من الحدّ الفنيّ، وهي مسائل تندرج في طبقات تحليل العلاقة الإسنادية تركيبيا ودلاليا وتداوليا، وقد ركّز نظره على " اتّساق الخطاب" فهو يبحث في نحو النصّ، فمبحثُ الإسناد عنده من درجة ثانية لأنّ اندراجه في نحو الجملة أولى، وما اهتمامه به إلاّ لتضمّن النصّ للجملة.

### 3- المسند إليه في النحو الوظيفي:

يتابع أحمد المتوكّل"شبه الإجماع " القائم في الدراسات اللغوية الحديثة باتجاهيها التركيبي والتداولي (البراغماتي) على اعتبار المبتدأ

---

(1) د. أحمد المتوكّل: الوظائف التداولية في اللغة، ط.1، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1985،ص.123.

وظيفةً خارجيّةً؛ والأمر ينطبق كذلك على سيمون ديك ذي المنزع النحوي الوظيفيّ[1].

وقد استعرض المتوكّل أمثلة تدعّم هذا الحكم، إذ يستفاد منها أنّ المبتدأ لا يشترط من مجانسة الخبر له (الخبر يُسمّيه المتوكّل حَمْلاً) إلاّ ما يضمن به عدم خروج الجملة عن النحويّة.

ومن أمثلة عدم تعلّق المحتوى القضوي للخبر بالمبتدأ:

الكتابُ شربَ مؤلّفه شايا.

فهذا المثال يستشهد به المتوكّل على فكرة أنّ " المبتدأ لا يخضع لقيود الانتقاء التي يضعها الفعل أو ما يشبهه بالنسبة لموضوعاته [كذا]" والمقصود بالموضوعات، المعمولات.

غير أنّ المتأمّل يجد ضروبا من التعالق الدلاليّ بين المبتدإ والخبر: فالضمير المتّصل في (مؤلّفه) يعود على المبتدإ. وفاعلُ (شَربَ)، دلاليّا، ينتمي إلى حقل معجميّ يدلّ على المبتدإ: [مؤلّف ← كتاب].

مثل هذا الطرح المضادّ لخارجيّة وظيفة المبتدأ، يبدو أنّ المتوكّل قد تحاشاه بقوله مستدركاً: "غير أنّ هذا [لا] يعني أنّ المبتدأ لا يشكّل جزءا من الجملة ولا يعني أنّه مستقلّ عنها الاستقلال الذي يُبيحُ أن تليَ أيّة جملة أيّ مبتدأ. لقد رأينا، ونحن نعرّف المبتدأ، أنّ من عناصر هذا التعريف الأساسية أن يكون الحمل **وارداً** بالنسبة "لمجال الخطاب" [كذا] ومبدأ الورود هذا يحتّم أن تكون ثمّة (بين المبتدأ والجملة التي تليه) علاقةٌ تجعل الجملة صالحةً لأن تُحمَلَ على المبتدأ".

---

(1) المصدر نفسه، ص. ص. 126 ـ 127.

## المبتدأ والمحور

يفرّق المتوكّل بين المبتدأ والمحور؛ فجملة:

زيد أبوه مسافر.

تحتوي مبتــدأ هو (زيد) ومحورًا هو (أبوه)، فالمحور- حسب المتوكّل - " مُحدَّثٌ عنه " داخل الجملة[1] وما دام المبتدأ والمحور موجودين معا في الجملة ذاتها، فذلك دليل على أنّهما وظيفتان متمايزتان[2].

ومن وجوه الفرق بينهما أنّ المحور يشكّل " بخلاف المبتدأ، موضوعا من موضوعات المحمول في البنية المحمولية ويترتّب عن ذلك أنّه يأخذ وظيفةً دلاليةً وتلحق به وظيفة تركيبية معيّنة بالإضافة إلى وظيفته التداولية " المحور "[3] ثم أنّ المحور يدخل في العمل اللغوي للجملة في حين يخرج عنه المبتدأ:

(أ) هل زيد أبوه مسافر؟

(ب) هل زيدٌ مسافر؟

في الجملة (أ) (زيد) مبتدأ، أي هو خارج عن مدى الاستفهام حسب الباحث بدليل، إمكان الاستغناء عنه:

(أ) هل أبوه مسافر؟

وفي الجملة (ب) (زيد) محور، فهو داخل في مدى الاستفهام، بدليل

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص. 132.

امتناع الاستغناء عنه:

(ب) هل مسافر؟

فالمتوكّل قد فرّع المسند إليه في الجملة الاسمية، الذي يسمّيه النحاة القدامى مبتدأ إلى فرعين ما يسمّيه المتوكّل المبتدأ وما يسمّيه المحور وبين هذين الفرعين نقاط اختلاف وائتلاف أفصح عنها الباحث، اعتمادا على مبادئ تركيبة وتداولية.

وهي قراءة ناقدة للتراث النحوي اعتمادا على أنموذج النحو الوظيفي. ولعلّنا وإن اختلفنا مع المتوكّل في الإطار النظري المرجعي المعتمد،فإنّنا نتّفق وإيّاه على أهم الخلاصات التي انتهي إليها، يقول:

1) المبتدأ وظيفة تداولية تتحدّد حسب " المقام ".

2) يُتيح اعتبار المبتدأ وظيفة تداولية وصف خصائصه بطريقة أكثر "طبيعية" إذ إنّ هذه الخصائص جميعها (معرفيته، موقعه، خارجيته، إعرابه) يمكن أن تفسّر، كما رأينا، انطلاقا من تعريفه من منظور تداولي[1].

فمن الملائم، وفق الاصطلاحات التي نعتمدها أن نصوغ خلاصة المتوكّل كما يلي:

يوجّه البُعد التداوليّ أحوال المسند إليه.

على أنّنا نشير إلى إفادتنا من المتوكّل أيضا بعض المفاهيم الأخرى في التحليل التداولي نحو ما يسمّيه "الوضع التخابري بين التكلّم

---

(1) د. أحمد المتوكّل: الوظائف التداولية في اللغة، ط.1، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1985،ص.143.

والمخاطب " و" المعرفة المشتركة "[1] ممّا نسمّيه " المجال التداولي " أو بعبارة لاينس " الكفاءة التواصلية "[2].

### 4 ـ الإسناد عملا لغويّا

يعتبر الشاوش أنّ الإسناد يندرج ضمن الأعمال القولية ( les actes locutoires)، مثله في ذلك مثل القول والابتداء والتأكيد والنفي والإثبات والإبدال والإضافة والتقديم والتأخير والحذف والإضمار والتعريف والاستعارة والتشبيه...[3].

والملاحظ أنّ الباحث يجمع مفاهيم من حقول علمية لغوية مختلفة:

- من النحو: الابتداء والإبدال والإضافة.
- من علم المعاني: النفي والتأكيد والإثبات والتقديم والتأخير والحذف والإضمار والتعريف.
- من علم البيان: الاستعارة والتشبيه.

والملاحظ أنّ ما وضعناه في باب علم المعاني منه ما يندرج في النحو أيضا، بل في الأصل (كالتقديم والتأخير والحذف...) بما هي أحوال تدخل على الإسناد وهو من المفاهيم الأصلية أو قل المفاهيم الأمّ التي تدور في فلكها كثير من المفاهيم الفرعية.

ويرى الشاوش أنّ هذا الصنف من الأعمال يقبل تراكب الأعمال

---

(1) نفسه، ص 138.

(2) John Lyons: sémantique linguistique, trad.J. Durand D.Boulonnais, Librairie Larousse , 1990, p.200.

(3) أصول تحليل الخطاب، ج II، ص 884 .

واجتماعها في القول ذاته، وضرب على ذلك مثال: " إنّ زيدًا لأسدٌ " حيث يقوم المتكلّم عند إنجازه " بعمل الإسناد والتشبيه والتأكيد "[1].

طبعا لا يعني قبول التراكب بين الأعمال واجتماعها، الوقوع في التناقض فيما بينها، كأن يحتمل المثال ذاته الحذف والذّكر مثلا للمحلّ نفسه، فهذا ممّا يجعل الكلام خلوا من الإفادة.

أمّا العمل المتضمّن في القول (acte illocutoire) الذي يحتويه المثال المذكور (إنّ زيدًا لأسدٌ)، فهو الإخبار حسب الشاوش. ومواصلة لتحليل المثال نرى أنّه ـ تقليديا ـ يُعَدّ بليغا إذا كان حال المخاطب إنكار محتوى الخبر (وهو نسبة الأسديّة لزيد)؛ ذلك أنّ حال الإنكار عند المخاطب تتطلّب ـ كما لا يخفى ـ توسُّل المتكلّم بأكثر من أداة لتأكيد فحوى الخبر.

ويشير الشاوش ـ في موضع آخر ـ إلى الحرج الذي يجده الباحث في تحليل المعنى إذ يقع بين أمرين / خيارين:

- إمّا اعتماد الصيغة اللغوية مقياسا في التصنيف، وبالتالي ترجع مجموعة كبيرة من المعاني أي من الأعمال اللغوية إلى صنف واحد.

- وإمّا اعتماد المعنى الحاصل بالمقام، وبالتالي تتفرّع المعاني وتتكاثر إلى حدّ قد يصعب التحكّم فيه[2].

ولعلّ هذا الحرج هو الذي دعا النحاة قديما والتداوليين حديثا، إلى اقتراح مصطلحات لتقييد الفوضى الدلالية وتقنينها، رغم عُسر المهمّة والمقامات من كلّ حدب تنسلُ!

---

(1) نفسه، ص. 885.

(2) أصول تحليل الخطاب، ج II، ص. 871.

## 5 ـ تقدّم مبحث الإسناد على المسند والمسند إليه

بيّن الشرّاح أنّ مبحث الإسناد سابق للمسند والمسند إليه، (مع تأخّر النسبة عن الطرفين)[1]. فذاتُ طرفيْ الإسناد سابقة للنّسبة، أي الألفاظ.

ويدقّق الدّسوقي تعريف الإسناد بإضافة خاصيّة تمييزية له: "الإسناد هو النسبة التامّة واستُعمل في إطلاق النسبة سواء كانت النسبة تامّة كالإسناديّة أو غير تامّة كالإضافية والإيقاعية"[2].

فالنسبة التامّة هي العلاقة الإسنادية.

والنسبة غير التامّة تنقسم على النسبة الإيقاعية والنسبة الإضافيّة والمقصود بالإضافيّة، المتعلّقة بالزمان أو المكان (الأمثلة الواردة في الشّروح: فلان نهارُه صائم - النهر جارٍ).

فهي تحتاج إلى تأويل لنزع غلالة المجاز، والعودة بالجملة على الحقيقة الإسنادية:

- فلان نهارُه صائمٌ ← فلان صائم في نهاره
- النهرُ جار ← الماء جارٍ في النهر

وهذا التأويل يُخرج الظرف (الزماني أو المكاني) من محلّ المسند إليه إلى محلّ التوسعة المبيّنة للمسند.

فالنسبة الإيقاعية تقوم على تعديل يمسّ نواة الجملة.

أمّا النسبة الإضافية فهي " النسبة الواقعة بين المضاف والمضاف إليه"[3]

---

(1) شروح التلخيص، ج I ص 192 (شرح السعد).

(2) شروح التلخيص، ج I ص.240 (حاشية الدسوقي).

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والمثال الذي يورده الشرّاح لهذه النّوع من النسبة هو قولهم:

أ- أعجبني إنباتُ الربيع البقلَ

ب- أعجبني جَرْيُ الأنهار

ولا يخفى أنّ المثالين يختلفان عند التحليل النّحوي التوزيعي، فتركيب [إنباتُ الربيع البقلَ] في (أ) يُحلّل إلى مركّب شبه إسنادي فاعل؛ أمّا المركّب [جريُ الأنهار] في (ب)، فهو مركّب إضافيّ فاعل.

فالمثال (أ) تنحو فيه النسبة الإيقاعية إلى الاقتراب من النسبة التامّة التي هي الإسناد. والعلّة التركيبية في ذلك أنّ المصدر (إنبات) يتعلّق بفعل متعدّ يحتاج إلى مفعول به لإتمام معناه. في حين أنّ النسبة في المثال (ب) إيقاعيّة محض، ولا يخفى أنّ المصدر (جَرْي) يتعلّق بفعل لازم (لا يتعدّى إلاّ بحرف جرّ).

ويبيّن الدسوقي أنّ الإضافة يمكن أن تكون بمعنى حرف الجرّ (في) فيكون تأويل المثالين كما يلي:

(أ) أعجبني إنبات البقل في الربيع.

(ب) أعجبني جريُ الماء في الأنهار.

وبذلك ينتفي المجاز في الجملتين وتُحملان على الحقيقة.

كما يشير إلى أنّ الإضافة قد تكون بمعنى اللام، فيكون التأويل كما يلي:

(أ) أعجبني الإنبات للربيع.

(ب) أعجبني الجريُ للأنهار.

فتكون الجملتان بهذا التأويل قائمتين على المجاز.

ويستنتج الدسوقي مبدأ للتأويل: "والحاصل أنّه لابدّ من النظر لقصد المتكلّم ونفس الأمر، فإن كان ما قصده مناسبا بحسب نفس الأمر فحقيقةٌ وإلاّ فمجازٌ"[1].

فالتأويل يكون على أساس قصد المتكلّم، فإذا تطابق القصد مع نفس الأمر أي مع الإسناد كما هو، كانت الجملة قائمة على الحقيقة، وإذا لم يتطابق القصد مع الإسناد كما هو، بحيث تطلّب ذلك الإسناد تأويلا، حُملت الجملة على المجاز.

من هنا نتبيّن أنّ مبحث الإسناد قادم رأسا من النحو ولكنّ اختلاطه بمباحث البلاغة جعله يكتسب بعض الاعتبارات التي تلوّن صبغته النحوية بألوان بلاغية طالت حتّى تحديده إذ من الممكن أن يُراد بالإسناد "مطلق النسبة "[2] فيساوي بذلك في النحو الإضافة والمفعولية والإسناد معا. مثل هذا التعامل مع الإسناد يجعل الحاجة إلى مزيد ضبطه وبيانه متأكّدة.

ونلاحظ أنّ تحليل جمل الإسناد وأمثلته وتقسيمها إلى حقيقة ومجاز إنّما يقوم في الأساس على نظريّة أفعال العباد الكلامية الأشعرية. لذلك تراهم يميّزون بين قول الجاهل وقول العالم (الأشعريّ) وقول المعتزليّ، فضلا عن التمييز بين قول المسلم والكافر. إنّ الحكم على القول بالحقيقة أو بالمجاز إنّما يتوقّف أساسا على اعتقاد قائله أي على مذهبه الكلاميّ في نظريّة الأفعال.

---

(1) شروح التلخيص، ج I ص. 240 (حاشية الدّسوقي).

(2) شروح التلخيص ج I ص. 240 (شرح السعد).

فجمل نحو:

(أ) أحرقت النارُ الحطب

(ب) خرق المسمارُ الثوبَ

(ج) قطعَ السّكّينُ الحبل

في تحليل الشرّاح، أنّها إذا صدرت "من الجاهل حقيقة عقلية لانتفاء التأوّل فيها"[1].

وهذه الأمثلة تدخل في الحقيقة لانطباق القول مع اعتقاد قائله، فلا حاجة فيها إلى تأوّل. ومثلها في الاعتبار الأقوال الكاذبة "كقولك جاء زيدٌ وأنت تعلم أنّه لم يجئ، فإنّ إسناد الفعل فيه وإن كان لغير ما هو له لكن لا تأوُّلَ فيه أي أنّه لم ينصب قرينةً صارفةً عن أن يكون الإسناد إلى ما هو"[2] فقول الجاهل في الأمثلة (أ ـ ب ـ ج) هو قول كاذب مثل قول الزاعم مجيء زيد وهو يعلم عدم مجيئه،والفرق بين الصنفين من القول على اجتماعهما على الكذب - في نظر الشرّاح - إنّما يتمثّل في قصد الترويج عند الزاعم مجيء زيد وهو يعلم عدم مجيئه وعدم ذلك القصد عند الجاهل لاعتقاده في صحّة ما يقول.فالجاهل يعبّر فقط عن اعتقاده، أمّا الزّاعم فيقصد ترويج قوله لغاية في نفسه. فمحصّلة قول الزّاعم وقول الجاهل واحدة وهي الكذب، ولكن الاختلاف كامن في قصد القائلَيْن. ثمّ إنّ قوليهما باندراجهما معا في الكذب يخرجان عن المجاز "لاشتراط التأوّل فيه"[3]. فاعتبار الإسناد قائما على المجاز يفترض احتواء القول

---

(1) شروح التلخيص، ج I ص. 241 (حاشية الدّسوقي).

(2) شروح التلخيص، ج I ص. 242 (شرح السعد).

(3) شرح التلخيص، جI ص. 241 (شرح السعد).

قرينةً لفظية أو مقاميّة يستدلّ بها على عدم إرادة الظاهر من القول.

ويعمد الشرّاح إلى أمثلة أخرى من هذا القبيل يتمّ التمييز فيها بين الأقوال الكاذبة والأقوال المجازية اعتمادا على القرائن من ذلك قول الصّلتان العبديّ: [من المتقارب]

أشَابَ الصغيرَ وأفنى الكبيرَ كرُّ الغَدَاة ومَـــرُّ العشي

فهو قول لم يحمله الشرّاح على المجاز "ما لم يُعلم أو يُظنّ أنّ قائله لم يُرد ظاهره". فقيد التأوّل بمعنى إخراج القول مُخرج المجاز، يُخرج أوّلاً الأقوال الكاذبة وثانيا قول الكافر أنبت الربيعُ البقلَ، معتقدا ذلك

ولا يُحمل القول على المجاز العقليّ إلاّ بقرينة. فإسناد "أشاب" و"أفنى" إلى " كرّ الغداة " و" مرّ العشيّ " لم يُحمل على المجاز بل حُمل على الحقيقة التي هي الأصل في الكلام وإن كانت كاذبة، ما دام لم يُعلم أو لم يُظنّ أنّ قائل هذا البيت لم يعتقد ظاهر هذا الإسناد لانتفاء التأوّل حينئذ لاحتمال أن يكون هو معتقدا للظاهر فيكون من قبيل قول الجاهل " أنبت الربيعُ البقل ". فإنّ البيت يحتمل أن يكون قائله دهريّا يعتقد تأثير الزمان، فيكون الإسناد عنده حقيقيا، كما تقدّم في قول الجاهل.

والحاصل أنّ صُور الحقيقة ثلاث: علم أو ظنّ اعتقاد المتكلّم للظّاهر. والثالثة الشكّ في ذلك، وصُور المجاز اثنتان: ما إذا عُلم عدمُ اعتقاده للظّاهر أو ظُنّ ذلك.

فكلّ مجاز إسنادي لا يُحمل على المجاز حتّى يُظنّ أنّ قائله لم يُرد ظاهره، فإن شُكَّ فالأصل الحقيقةُ فيتبقى إذن الحملُ على المجاز مدّة انتفاء العلم أو الظنّ باعتقاد قائله خلاف الظاهر بأن عُلم أنّ قائله يعتقد

الظاهر أو ظُنَّ ذلك أو شُكَّ فيه. ففي الأحوال الثلاثة يحمل على الحقيقة لأنّها الأصل وخرج بقولنا " ما لم يعلم أو يظنّ " ما إذا عُلم أنّه لا يعتقد الظاهر أن ظُنَّ ذلك، فإنّ الإسناد في هاتين الحالتين يُحمل على المجاز ويكون حاله المعلوم أو المظنون قرينة صارفةً للإسناد من ظاهره[1].

وإذا نظرنا في بيت الصّلتان العبديّ (أ شاب... البيت) لم نقف على قرينة، في البيت ترجّح المجازيّة غير أنّ الدّسوقي يقول: ذكر الصّلتان بعد عدّة أبيات كلامًا يدلّ على أنّه لم يُرد ظاهر الإسناد، وأنّه موحّد مثل قوله: [من المتقارب].

أَلَـمْ تَـرَ لُقمَـان أوْصـى بنيـه    وأوْصَيْت عمـرا ونعـم الوصـيّ
فَملّتُنَـــا أنّنَـــا مُـــسْلمُون    علـى ديـن صـدّيقه والنّبـــيّ

فهذا صريح في أنّه موحّدٌ[2].

فالملاحظ أنّ التأويل المقبول الذي استقرّ عليه رأي الشرّاح يستند إلى قرينة نصيّة هي قول لاحق بالقول موضوع التحليل، وهي قرينة يمكن اعتمادا على نظريّة هاليداي وحسن تسميتها بالإحالة المقالية (وهي إحالة على عنصر داخل النصّ endophora، وهي هنا إحالة مقالية بعدية cataphora، تُسهم في تحقيق ترابط النصّ واتّساقه)[3].

غير أنّنا نُشير إلى أنّ قيمة الإحالة في هذا المثال لا يُنظر إليها من

---

(1) القزويني، الإيضاح، ج I ص. 118 (هامش المحقّق).

(2) القزويني، الإيضاح، ج I، ص. ـ ص. 119 ـ 120.

(3) نقلا عن محمد الشّاوش: أصول تحليل الخطاب، ج I، ص. 125، وانظر كذلك: الباب السادس " الإحالة البعديّة " ج II، ص. 1213.

جهة تقويتها لُحمةَ النصّ (كما يشير إلى ذلك أصحاب نظرية "انسجام النصّ") بل من جهة توجيهها للتأويل وجهة المجازية بدل حمل القول على الحقيقيّة.

فالتأويل يعتمد أوّلا على النظر في ما يحتمله اللّفظ في حدّ ذاته، ولمّا كانت مقولة النصّ غير معتمدة لدى الشرّاح، فقد نظروا إليه في المنزلة ذاتها التي ينظرون فيها على "الأمور الخارجية" وهذه لها تفصيل هو "وما يعلمه [المؤوّل] من أحوال المتكلّم"[1].

فالعلاقة التخاطبيّة، وما تفترضه من معرفة المخاطب بالمتكلّم تدخل ضمن الدائرة التأويلية التي يرسمها متى انتفت القرينة النصّية المنصوبة في القول المحلّل تحديدا.

## 6 . تحليل الإسناد

### 6 . 1 الإسنـاد العقـليّ

يسمّي القزويني الإسناد الحقيقيّ والإسناد المجازي كليهما إسنادا عقليّا في مقابل الإسناد الوضعيّ نسبة إلى واضع اللّغة. ويعلّل ذلك بقوله: (لأنّ إسناد الكلمة إلى الكلمة شيءٌ يحصل بقصد المتكلّم دون واضع اللّغة)[2]، ولعلّنا نقف في هذا التحديد لمجال الإسناد على تفريق جوهريّ يُنسب إلى اللّسانيات السّوسّيريّة الحديثة يقوم على التمييز بين الكلام (parole) بما هو إنجاز فرديّ يقوم به متكلّم اللّغة واللّسان (langue) بما هو جملة القوانين والأنظمة الضابطة لعمل اللّغة الطبيعية،

---

(1) القزويني، الإيضاح، ج I، ص. 119.

(2) شروح التلخيص ج.I (إيضاح القزويني) ص246.

ويضطلع ببيان هذه القوانين والأنظمة النحويّ أو اللّسانيّ الذي يخرجها من الكمون إلى الصّياغة القواعديّة الواضحة[1].

وكي لا نقع في الإسقاط أو المجازفة بالتسوية بين ملاحظة القزويني السالفة الذكر وأزواج دي سوسّير النظريّة أو المطابقة بينها، ينبغي أن نتبيّن بدقّة الغرض الذي أدّى بالقزويني إلى إبداء تلك الملاحظة، فغنيّ عن البيان أنّه هدفٌ يُباين هدف دي سوسّير من إنشاء دراسة بنيويه للغة بما هي مؤسّسة اجتماعية بشرية خالصة، فنحن نعلم أنّ النحاة والبلاغيين والمفسّرين العرب المسلمين حافظوا على النظر إلى إحدى مسائلهم الخلافيّة حول أصل اللّغة أ توقيف هي أم اصطلاح[2].

---

(1) وقد عبّر د. عبد السلام المسدّي عن ذلك في قوله " فعل التكلّم منسوب بالضرورة إلى فاعل الكلام و[...] مادّة الخطاب لا يحدّدها إلاّ النظام الذي اختاره الباث في قذف رسالته الدلاليّة " انظر: التفكير اللّساني في الحضارة العربية، تونس ـ ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1981، ص293.

(2) يمكن الرجوع إلى مسألة أصل اللّغة مثلا إلى ابن جنّي (ت. 391 هـ) في الخصائص: " باب القول على أصل اللّغة أ إلهام هي أم اصطلاح " حيث يقول:" هذا موضع مُحوجٌ إلى فضل تأمل، غير أنّ أكثر أهل النظر على أنّ أصل اللّغة إنّما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف. إلاّ أنّ أبا عليّ [الفارسيّ] رحمه الله قال لي يوما: هي من عند الله واحتجّ بقوله سبحانه: ﴿**وعلّم آدم الأسماء كلّها**﴾، وهذا لا يتناول موضع الخلاف. وذلك أنّه قد يجوز أن يكون تأويله: أقْدر آدم على أن واضع عليها؛ وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة " الخصائص، تح.محمد علي النجار، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1952، ج I ص40.

وقد عبّر الأستاذ عبد القادر المهيري عن موقف ابن جنّي من هذه المسألة الخلافيّة: "وفي النهاية، إذا كان ابن جنّي قد تردّد - نظريّا - في الإجابة على الأسئلة التي تطرحها قضيّة أصل اللّغة، وإذا كان لم يتبنّ حلاّ يقصي سائر الحلول، فإنّ ذلك لم يمنعه من دراسة اللّغة العربية - عمليّا - ومن الحديث عنها بوصفها مؤسّسة بشريّة كما لو كان ذلك أمرا متّفقا عليه".

Abdelkader Mhiri: Les théories grammaticales d'Ibn Jinī, publication de l'université de Tunis 1973 , p.117.

وللوقوف على غرض القزويني من التمييز اللطيف الذي عقده بين عمل المتكلّم وما يتعلّق بواضع اللغة، ننظر في تحليله للجملة: زيدٌ ضربَ.

فهو يشير إلى أنّ اعتبار ضربَ خبرًا عن زيد تمّ بقصْد المتكلّم بتلك الجملة إثباتَ الضرب لزيدٍ أمّا ما يتعلّق بواضع اللّغة فهي بعضُ عناصر الإسناد الفرعيّة: من ضرَب التي تعني إثبات الضرْب لا الخروج مثلا، وأنّ الضرب في زمان ماضٍ لا في زمان مستقبل. أمّا تعيين مَن ثبتَ له الضربُ " فإنّما يتعلّق بمن أراد ذلك من المُخبرين"[1].

نلاحظ هنا أنّ ما يتعلّق بواضع اللّغة يقتصر على المُسند، ولمّا كان الإسناد متعلّقا بالمتكلّم، فبمن يتعلّق المسند إليه ؟

هذا ما سكت عنه القزويني، ويبدو أنّه سكوت يُضمر خروج الإجابة عن ذلك السؤال عن حيّز العلم. فهو يتّصل - فيما نظنّ - بالجماعة البشرية التي ينتمي إليها المتكلّم وزيد، ولنقل بلغة التداولية بعالم الخطاب. فمعرفة انطلاق لفظ زيد على ذاته، إنّما هي من المعطيات التي يوفّرها المقام الاجتماعي والثقافي عموما.

غير أنّنا قد نعثر على جواب على السؤال الذي طرحناه آنفا في معرض استدلال القزويني على عقليّة الإسناد دون لغويّته، وذلك بقوله عن الإسناد:

"ولو كان [الإسناد] لغويّا لكان حكمنا بأنّه مجاز في مثل قولنا "خطٌّ أحسنُ ممّا وشى الربيعُ" من جهة أنّ الفعل لا يصحّ إلاّ من الحيّ القادر

---

(1) شروح التلخيص ج.I (إيضاح القزويني) ص246.

حُكماً بأنّ اللّغة في التي أوجبت أن يختصّ الفعل بالحيّ القادر دون الجماد، وذلك ممّا لا يشكّ في بطلانه"[1].

وهذا – فيما نرى – استدلال بالخُلف على انعدام العلاقة بين اللّغة وإثبات الإسناد، فبما أنّ صنفا من الإسناد وهو الإسناد المجازيّ لا تعلُّق باللغة فيه، فإنّ ذلك مدعاة إلى بسط نفي العلاقة بين اللغة والإسناد مطلقا. واللغة هنا – كما أشرنا آنفا – بمعنى النظام القواعديّ. فاللغة بهذا المعنى لا تحتوي قاعدةً تمنع إسناد ما هو للحيّ القادر إلى من ليس كذلك"[2]، ومن ثمّة فإنّ اللغة ترفع يدها عن مسألة الإسناد وتترك ذلك للاستعمال. وهو الذي نظنّه ضديد الوضع اللغوي عند القزويني.

فالإسناد إجراء يتّخذه متكلّم اللغة من تلقاء نفسه، فليس في اللغة ما يقنّن الإسناد ذاته، وإن كانت اللّغة تحدّده بطريقة غير مباشرة عبر توفير العناصر اللاّزمة لإجرائه (الألفاظ ودلالتها).

فالإسناد عمليّة عقلية محض تعتمد على معطيات لغوية باعتبارها مواد خاما يُبنى على أساسها الإسناد وليست بمتحكّمة فيه، بل المتحكّم فيه هو مُنشئه أي المتكلّم.

وثنائيّة المسند إليه والمسند في البلاغة تذكّرنا بالعامل والمعمول في النحو، ومن وجوه الشبه بين الثنائيتين الانتهاء إلى أنّ العامل الحقيقي كالقائم بعمليّة الإسناد إنّما هو المتكلّم.

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) "إنّ وضع الفعل لاستعماله في القادر قيدُ لم ينقل عن واحد من رواة اللغة، وترك القيد دليلٌ في العرف على الإطلاق"، شروح التلخيص ج.I (إيضاح القزويني) ص. 247.

## 6 - 2 الإسناد المجازي

### المجاز العقلي:

نظر القزويني إلى المجاز العقلي من جهة طرفيّ الإسناد فيه: المسند إليه والمسند: فهما إمّا

- حقيقتان: مثال: أنبت الربيعُ البقلَ
- أو مجازان: مثال: أحيا الأرضَ شبابُ الزّمان
- أو مختلفان: مثال1: أنبتَ البقلَ شبابُ الزّمان

مثال2: أحيا الأرضَ الرّبيعُ

مثال3: أحيتْني رُؤيتُك

مثال4: سرّني ليلي

وهذا المثال الأخير يمثّل إشكالا سننظر فيه في ما بعد وهو يتعلّق بوضع اللّفظ لنفسه فهو لا يوصف بحقيقة ولا بمجاز.

أمّا ما نشير إليه في هذا الموضع، فهو اعتبار الشرّاح وقوع المجاز في الألفاظ لا في الجمل.

يقول القزويني "والجملة لا توصف بالحقيقة ولا بالمجاز اللغوَيّيْن"[1] فمناط المجازية هي الكلمات، فالنظم النحوي للكلمات واحد سواء في حال مجازيّتها أو حقيقيتها، فلا يوجد نظم مخصوص للحقيقة وآخر للمجاز، فالتأويل - الذي هو شرط وجود المجاز - يتمّ لبعض الكلمات

(1) شروح التلخيص، ج.1 (حاشية الدّسوقي) ص. 251.

ولا يمسّ البنية التركيبية للجملة فيكون عمل البلاغيّ استبدالا بالكلمات المجازية كلماتٍ مطابقة لقصد القائل خارجة عن حيز المجاز.

أمّا المثال المشكل مثال4 (السابق): سرّني ليلي، فقد حلّله الدّسوقي كما يلي:

هو مثال " من المجاز العقليّ لأنّ الإسناد فيه لغير من هو له عند المتكلّم وأحد طرفيه حقيقة وهو المسند، والمسند إليه ليس حقيقة ولا مجازا"(1).

تُرى لماذا اعتبر الشّارح أنّ ليلي ليس حقيقة ولا مجازا ؟

إذا طبّقنا قواعد القول الحقيقي نجده يخرج عنه لأنّ المفترض في المسند إليه فعل السرور أن يكون حيّا عاقلا، وهذا غير متوفّر في "اللّيل" لذلك فالقول غير حقيقي.

وإذا طبّقنا قواعد القول المجازي، فإنّنا لا نجده يطابق أيّ علاقة من علاقات المجاز المرسل (السببية المسببية، الحاليّة، المحلية، اللازمية، الملزومية،...) ثمّ إنّ القول لا يمكن ردّه إلى الاستعارة، لعدم وجود قرينة تدلّ على إرادة المشابهة، بل لا وجود للمشابهة أصلا، ولا إمكانية لها.

لذلك يقول الدّسوقي " وأحد طرفيه حقيقة وهو المسند، والمسند إليه ليس حقيقة ولا مجازا "(2).

فالسرور حقيقة، ولكن لا يجوز صدوره عن الليل لذلك اعتُبر المثال

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من المجاز العقلي "لأنّ الإسناد فيه لغير من هو له عند المتكلّم"[1].

واعتبر أحد البلاغيين "أنّ السرور إنّما هو من سماع هذا اللّفظ من حيث دلالته على معناه لا من حيث هو"[2].

أمّا اعتبار المسند إليه لا حقيقةً ولا مجازا، فراجعٌ إلى اعتبارهم أنّ اللّفظ " إذا وُضعَ للمعنى ولم يستعمل فيه، فلا يتّصف بحقيقة ولا مجاز"[3]، ومن ثمّة نقف على أنّ قاعدة الاستبدال إذا لم يتسنّ تطبيقها يُسحب من الألفاظ الحكمُ عليها بالحقيقية أو المجازية. كما أنّ خروج اللّفظ عن المعنى المستعمل فيه عادةً وعُرفا يؤدّي إلى خروجه عن وصف الحقيقة أو المجاز.

وقد ذهب بعض البلاغيين إلى استفادة المعنى من المسند دون الربط الحرفي بالمسند إليه ؛ فيقف في النظر إلى القول عند معنى المسند، وهو في مثالنا السرور ؛ فيكتفي بسماع هذا اللّفظ ليقرّر أنّ المعنى المقصود من الجملة هو ذلك دون الدخول في دلالة المسند إليه بطريقة حرْفيّة. فلا يُنظر إلى المسند باعتباره وحدة لغوية تابعة للمسند إليه، ولكن باعتباره وحدة لغوية مستقلّة بمادّتها الصوتية الفيزيائية " السرور إنّما هو من سماع هذا اللّفظ"[4] كما يُنظر إليه من حيث وجهه الدلالي " من حيث دلالته "[5]. وهذا الاعتبار يقطع الصّلة بين المعنى المقصود من

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القول، وإدراك حقيقة المسند إليه. فكأنّ القول يحقّق كفاية معنويّة بمعزل عن اكتناه حقيقة المسند إليه. ومثل هذا التحليل يبدو متعارضا مع التحليل النّحويّ من جهة كون الفعل (المُسند) لا يخلو من الفاعل (المسند إليه)، حتّى ولو كان الأمر متعلّقا بصيغة المبنيّ للمجهول، فلا ينقرض الفاعل مطلقا بل يُستبدل نائبُ الفاعل بالفاعل. فمن زاوية نظر بنائية لا يستقيم القول الإسناديّ دون وجود المسند إليه حضورا أو تقديرا، من حيث المبدأ ؛ لعدم إمكان مسند دون مسند إليه قياسا على احتياج المعمول للعامل في النحو على أنّه تحليل قد لا يتعارض مع بعض التأويلات النحوية التي تعتبر الفعل ثقيلا لا فقط لاحتوائه على مقولتي الزمن والحدث، بل لاحتوائه على مقولة الشّخص، ومن ثمّة فالفاعل مستكن في الفعل ماثل فيه؛ وبهذا المعنى يصير محلّ الفاعلية مستلزَما استلزاما ضروريا سواء بالحضور والظهور أو بالحضور والضمور في الفعل.

وعدم الاهتمام بالمسند إليه أي الفاعل في مثل هذا التحليل يؤدّي إلى انتفاء إمكانية التقريب مع ثنائية الفاعل الحقيقي والفاعل النحويّ في أمثلة كثيرة جرى اعتبارُ نسبة المسند إلى المسند إليه فيها مجازًا نحو(مات الرجلُ) و(تحرّك الغُصن)،وما إلى ذلك من الأمثلة. فما وجه الوجاهة في عدم قيس مثال(سرّني اللّيلُ)على تلك الأمثلة ؟

تبدو الإجابة واضحة عند الشرّاح، وقد احتجّوا بأنّ وجه الإشكال في المثال السابق ليس التأرجح بين الفاعل الحقيقي والفاعل النحويّ نحو الأمثلة المشهورة، بل يوجد اتّفاق على أنّ السّارّ ليس المتكلّم بالجملة كما هو بيّن من دلالة الجملة، لذلك قال الشرّاح " ولا نسلّمُ أنّ السّارّ من

تلفّظ به (بلفظ السرور)"[1].

ولمّا انعدم التأويل، فقد رجّح الشرّاح حقيقيّة الإسناد في هذا المثال.ويفرّق الدّسوقي في هذا السياق بين الوضع والاستعمال. فالمفردات توضع لمعانٍ تدلّ عليها ويأتي الاستعمال ليَسم المفردات بالحقيقية أو المجازية. فإذا لم تُستعمل المفردات في المعاني الموضوعة لها انتفت إمكانية وصفها بالحقيقية أو المجازية.

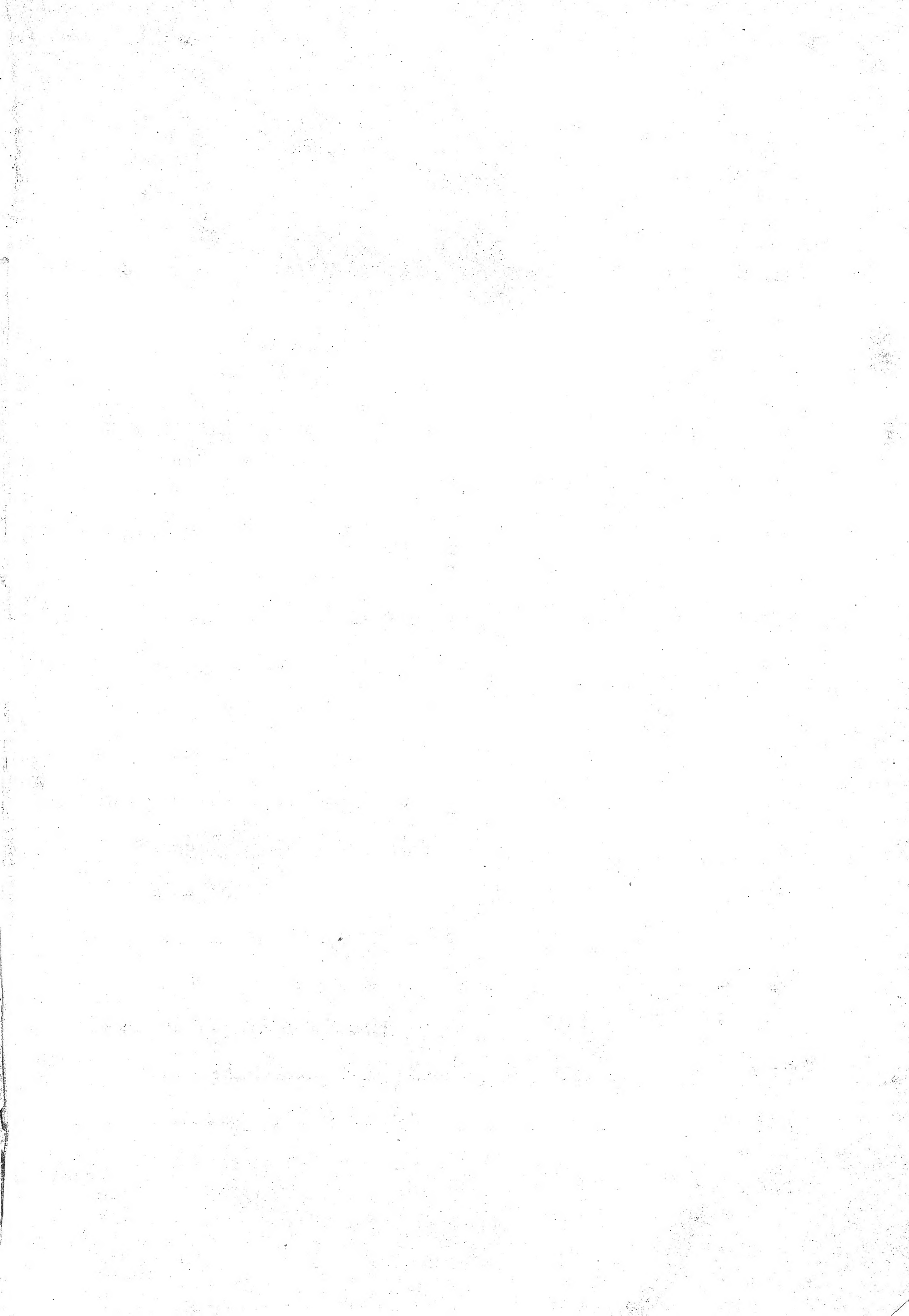
(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

# فهرست

الموضوع الصفحة



2009/5/858



# محاولات

# في تحليل الخطاب

وضعنا في هذا الكتاب عدداً من المقاربات والمحاولات التي تهتم بتحليل الخطاب في مختلف مستوياته اللغوية والبلاغية والفكرية، انطلاقاً من شذرات تتصل بالفكر الفلسفي واللساني الحديثين: اللسانيات التوليدية والمعرفية والاتجاه التداولي والنظريات التأويلية والمقاربة الوسائطية.

وتنقسم فصول هذا العمل بين أربعة محاور:

١- محور اللغة والفكر؛

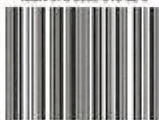
٢- محور الأدب والتحوير؛

٣- تيارات الفكر الجديد؛

٤- البلاغة والحجاج.

وقد عوّلنا على ترجمة بعض النصوص للإفادة منها وتوظيفها في طرح رؤية عملية ونظرية صالحة لمقاربة المباحث الفكرية التي تشغل بال الإنسانية.

ISBN 978-9953-515-62-5





المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع